

School of Theology at Claremont



10011442765



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

BM
497
1912
v. 4
pt. 9-
pt. 10

Mishnah

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen
und textkritischen Anhängen

unter Mitwirkung von

Prof. D. Dr. Albrecht-Oldenburg / Prof. D. Bauer-Göttingen / Priv.-Doz. D. Flebig-
Leipzig / Pfarrer D. Dr. Frankenberg-Marburg / Prof. D. Dr. Frhr. v. Gall-Gießen
Prof. D. G. Kittel-Tübingen / Pfarrer Lic. Dr. Kramer-Gerichshain / Prof. D. Marti-
Bern (†) / Prof. D. Meinhold-Bonn / Prof. D. Dr. Nowack-Leipzig / Priv.-Doz. Lic.
Sachse-Münster / Prof. D. Volz-Tübingen / Priv.-Doz. Lic. Weiser-Heidelberg
Pfarrer Dr. Wendel-Darmstadt / Pastor D. Windfuhr-Hamburg

herausgegeben von

Prof. D. Dr. G. Beer-Heidelberg / Prof. D. O. Holtzmann-Gießen

IV. Seder. Neziqin. 9. Traktat. 'Abôṭ

Abôṭ

(Väter)

Text, Übersetzung und Erklärung

Nebst einem textkritischen Anhang

Von

D. Dr. Karl Marti

weil. Prof. d. Theol. a. d. Univ. Bern

D. Dr. Georg Beer

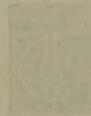
Prof. d. Theol. a. d. Univ. Heidelberg



1927

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Alle Rechte vorbehalten



Bernhard Duhm

dem Meister der Alttestamentlichen Wissenschaft

zum achtzigsten Geburtstage

die Herausgeber der Mischna

Inhalt

	Seite
Wichtigste und benutzte Literatur	VI
Verzeichnis der Abkürzungen der Mischna-Traktate	VII
Vorwort	VIII
Einleitung	IX—XXXII
§ 1. Der Name des Traktates	IX—XI
§ 2. Die Stellung des Traktates in der Mischna	XI—XV
§ 3. Sprache und Stil des Traktates	XV—XXI
§ 4. Zur Komposition des Traktates	XXI—XXIII
§ 5. Zur religionsgeschichtlichen Würdigung des Traktates	XXIV—XXV
§ 6. Anhänge	XXV—XXXII
I. Verzeichnis der in 'Abôt genannten Schriftgelehrten	XXV—XXVIII
II. Übersicht über die in 'Abôt genannten Schriftgelehrten	XXVIII—XXIX
III. Die übrigen Eigennamen: Personen, Völker, Städte, Länder, Berge	XXIX—XXXI
IV. Fremdwörter (außer den schon erwähnten Personennamen)	XXXI
V. Zitate in 'Abôt	XXXII
Text, Übersetzung und Erklärung	1—185
I. Der ältere Text. Kap. I—IV	2—115
A. Sprüche mit Verfassernamen. Von Mose bis Jehuda ha-Nāsî. Kap. I—IV	2—115
1. Die Traditionskette von Mose bis Jochanan ben Zakkaj. Kap. I—II	2— 61
Kapitel I und II.	
a) Von Mose bis Hillel I 1—15	2— 29
α) Von Mose bis Antigonos von Sokho I 1—3	2— 11
β) Die fünf Gelehrtenpaare (Zugôt) I 4—15	10— 29
1. Jose ben Jo'ezer und Jose ben Jochanan I 4—5	10— 17
2. Jehoschua' ben Perachja und Mattaj von Arbela I 6—7	16— 19
3. Jehuda ben Tabaj und Schim'on ben Schaſach I 8—9	20— 21
4. Schema'ja und Abſaljon I 10—11	22— 25
5. Hillel und Schammaj I 12—15	24— 29
b) Unterbrechung I 16—II 7	30— 47
Die Hilleliten bis Jehuda ha-Nāsî' und seinem Sohn Gamli'el I 16—II 4a	30— 41
c) Nachlese von Sprüchen Hillel's II 4b—7	42— 47
d) Fortsetzung zu I 1—15	46— 61
Hillels und Schammajs Schüler Jochanan ben Zakkaj nebst seinen fünf Schülern II 8—14. Tarphon II 15. 16	46— 61
2. Bis Meir und Rabbi. Kap. III—IV	60—115
Kapitel III	60— 89
Kapitel IV	85—115

	Seite
II. Anhänge. Kap. V—VI	116—185
Kapitel V.	
B. Anonyme Sprüche. Kap. V 1—15	116—149
1. Zahlensprüche. Kap. V 1—15	116—143
a) Die Zehnersprüche. Kap. V 1—6	116—131
b) Die Siebnersprüche. Kap. V 7—9a	132—137
c) Die Vierersprüche. Kap. V 9b—15	136—143
2. Moralische Betrachtungen. Kap. V 16—19	142—149
C. Sprüche von bestimmten Autoren. Kap. V 20—23	150—157
Kapitel VI.	
D. Die Erwerbung der Tora	158—185
Textkritischer Anhang	184—198
Verzeichnis der Abkürzungen und Umschriften	199—200

Wichtigste und benutzte Literatur zu 'Abôt.

1. Surenhusius, G., Mischna. Pars quarta. סדר נויקין ... cum ... Maimonidis et Bartenorae commentariis integris. Amsterdam 1702. Darin: Capita Patrum, S. 393—490 mit den Kommentaren des Maimonides (1135—1204), Bartenora († ca. 1500), Fagius (1504—1549) und Leusden (1624—1699).
2. Rabe, J., Mischnah. 4. Teil. Onolzbach 1762. Darin: Pirke Afoth, S. 261 bis 294.
3. Ewald, P., Pirke Aboth. Erlangen 1825.
4. Strack, H. L., Pirke Aboth. Die Sprüche der Väter. (Ausgewählte Mišna-traktate.) 1. Aufl. 1882. 4. Aufl. Leipzig 1915.
5. Taylor, Ch., Sayings of the Jewish Fathers, 2. Aufl. Cambridge 1897; derselbe: An Appendix to Sayings of the Jewish Fathers containing a catalogue of manuscripts of the text of Aboth. Cambridge 1900.
6. Hoffmann, D., Abot (Mischnaiot. Teil IV. Seder Nesikin, S. 327—365), Berlin 1898. 2. Aufl. 1924.
7. Goldschmidt, L., Der babylonische Talmud, Bd. VII. Berlin 1903. Darin: Sprüche der Väter, S. 1149—1177.
8. Fiebig, P., Pirque 'aboth (Ausgewählte Mischnatraktate). Tübingen 1906.
9. Herford, R. T., Pirke Aboth (in: R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha. Vol. II), Oxford 1913. Darin: S. 686—714; = Herford¹.
10. Oesterley, W. O. E., The Sayings of the Jewish Fathers. Pirke Aboth (Translations of early Documents. Series III. Palestinian-Jewish and cognate Texts [Rabbinic]). London 1919.
11. Herford, R. T., פרקי אבות (Text, Einl., Übers. u. Kom.) New York 1925 = Herford².

Schechter, S., Aboth de Rabbi Nathan, Wien 1887. 2 Rezensionen: Abgekürzt ARN א (der gewöhnliche Text) u. ARN ב (Kodex Hebr. München 222).

Friedlaender, G., Pirke de Rabbi Eliezer, London 1916 (vgl. Strack, Einleitung in Talmud⁵ 1921, S. 217). Abgekürzt PRE.

Preisigke, F., Namenbuch, 1922.

Verzeichnis der Abkürzungen der Mischna-Traktate.

Mischna = M

1. Seder.

Ber	=	Berakot
Pea	=	Pea
Dam	=	Dammai
Kil	=	Kilajim
Schebi	=	Schebiit
Ter	=	Terumot
Maas I	=	Maaserot
Maas II	=	Maaser scheni
Chal	=	Challa
Orl	=	Orla
Bik	=	Bikkurim

2. Seder.

Schab	=	Schabbat
Erub	=	Erubin
Pes	=	Pesachim
Scheq	=	Scheqalim
Jom	=	Joma
Suk	=	Sukka
Beß	=	Beßa
R hasch	=	Rosch haschana
Taan	=	Taanit
Meg	=	Megilla
M qat	=	Moëd qatan
Chag	=	Chagiga

3. Seder.

Jeb	=	Jebamot
Ket	=	Ketubot
Ned	=	Nedarim
Naz	=	Nazir
Git	=	Gittin
Soṭ	=	Soṭa
Qid	=	Qidduschin

4. Seder.

B qam	=	Baba qamma
B meß	=	Baba meßia
B bat	=	Baba batra
Sanh	=	Sanhedrin
Makk	=	Makkot
Schebu	=	Schebuot
Edu	=	Edujot
Ab zara	=	Aboda zara
Ab	=	Abot
Hor	=	Horajot

5. Seder.

Zeb	=	Zebachim
Men	=	Menachot
Chul	=	Chullin
Bek	=	Bekorot
Ar	=	Arakin
Tem	=	Temura
Ker	=	Keritot
Meil	=	Meila
Tam	=	Tamid
Midd	=	Middot
Qin	=	Qinnim

6. Seder.

Kel	=	Kelim
Ohal	=	Ohalot
Neg	=	Negaïm
Par	=	Para
Teh	=	Teharot
Miq	=	Miqwaot
Nid	=	Nidda
Maksch	=	Makschirin
Zab	=	Zabim
Teb j	=	Tebul jom
Jad	=	Jadajim
Uqß	=	Uqßin

Vorwort.

Von Herrn Professor Marti, der die Bearbeitung des Traktates 'Abôt übernommen hatte, stammt Text, Übersetzung und Erklärung der drei ersten Kapitel; für das vierte Kapitel lag von ihm Text nebst Übersetzung bis IV 5a vor. Das ziemlich druckfertig hinterlassene Manuskript Martis wurde von mir revidiert, berichtigt und ergänzt. Alles übrige, einschließlich Einleitung und textkritischer Anhang, ist von mir. Ich war bestrebt, meinen Anteil an dem vorliegenden Werk so zu gestalten, daß er dem von Marti Gebotenen nicht unwürdig sei. Mannigfach angeregt war ich dabei u. a. durch die Arbeiten von R. T. Herford über 'Abôt, seine Übersetzung mit Einleitung und Noten in R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, II, S. 686—714 und besonders seinen Kommentar zu Pirke 'Abôt, New York, The Jewish Institute of Religion Press 1925 (vgl. dazu meine Anzeige in der Orientalistischen Literaturzeitung 1927, Sp. 383/4).

Herr Professor G. Kittel-Tübingen machte mich aufmerksam auf B. Halper, *Descriptive Catalogue of Genizah Fragments in Philadelphia*, Philadelphia 1924.

Der für die Herstellung eines korrekten Mischnatextes sehr wichtige und von mir für 'Abôt verglichene Mischnakodex Kaufmann-Budapest wird von mir demnächst in den Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg im Verlag der Berliner Kunstanstalt Albert Frisch in Originalgröße durch Faksimile-Lichtdruck veröffentlicht und so der größeren Benutzung zugänglich gemacht werden.

Die Universitäts-Bibliotheken in Berlin, Frankfurt a/M. und Tübingen, sowie die Bibliothek des Berliner Institutum Judaicum haben mir freundlichst Bücher geliehen, die ich hier in Heidelberg nicht erhalten konnte.

Herr Dr. I. Rabin-Breslau hat die ersten Korrekturen der ersten Bogen von Ab I 1 an mitgelesen. Da wir uns über die Art seiner Mitherausgebertätigkeit nicht verständigen konnten, ist er bedauerlicherweise aus der Arbeitsgemeinschaft ausgeschieden.

Herr Professor O. Holtzmann-Gießen hat mir bei den Korrekturen treue Hilfe geleistet, wofür ihm herzlich gedankt sei. Einige Bemerkungen von ihm sind mit seinem Namen aufgenommen.

Heidelberg, den 15. Juni 1927.

Georg Beer.

Einleitung¹⁾.

§ 1. Der Name des Traktates.

Der Name „*Sprüche der Väter*“, was eine Wiedergabe des hebräischen *pirḳê 'abôṭ* (פִּרְקֵי אָבוֹת) sein soll, scheint eine richtige Bezeichnung für den im folgenden behandelten Mischnatraktat zu sein. Denn tatsächlich enthält dieser Teil der Mischna eine Sammlung von „*Sprüchen der Väter*“, d. h. der Väter des heutigen Judentums, oder der ersten Traditionslehrer vom Ende der vormakkabäischen Periode an bis zur Zeit des Mischnaabschlusses²⁾.

Aber *pirḳê* (die Verbindungsform des Plural *p'raḳim* von *perek* [פֶּרֶק]) heißt nichts anderes als Kapitel, und *pirḳê 'abôṭ* ist ein Titel, der für unseren Traktat erst bei den mittelalterlichen Juden nachweisbar ist und dann von Christen falsch übersetzt wurde, obwohl, wie schon gesagt, er dem Inhalt des Traktates gerecht wird.

Richtiger ist statt *pirḳê 'abôṭ* nur 'Aḥôṭ (אַחוֹת) „*Väter*“ zu sagen. Denn dies ist der ursprüngliche Titel, den unser Traktat im Talmud b B Kamma 30a³⁾ und in Handschriften⁴⁾ führt. Auch hat es keinen

¹⁾ Vgl. besonders R. T. Herford, *Pirkê Aboth*, New York 1925, S. 1—16.

²⁾ Jewish Encycl. 1901, I, S. 81—82. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes* III⁴, Leipzig 1909, S. 228—230. Moore, *Judaism* I, 1927, S. 156 f.

³⁾ Levy, *Neuhebräisches u. Chaldäisches Wörterbuch* I, 1876, S. 3 unter אָבוֹת. Strack, *Einleitung in Talmud*⁵, 1921, S. 24. Herford a. a. O., S. 3 f. — In der genannten Talmudstelle (s. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud* VI, 1906, S. 106) sagt Rab Jehuda האִי מֵאֵן דְּבַעִי לְמַהוּי חֲסִידָא לְקִיָּים מִלִּי דְּנִזְיָקִין רַבָּא אָמַר „Wer ein Frommer sein will, erfülle die Worte (= Vorschriften) von מִלִּי דְּאָבוֹת נִזְיָקִין. Raba sagte: die Worte von „אָבוֹת“. נִזְיָקִין (Nezikin) „*Schädigungen*“ ist der Name der vierten Ordnung (סֵדֶר) der Mischna, die das Zivil- und Kriminalrecht umfaßt. Innerhalb dieser Ordnung ist אָבוֹת der neunte (bzw. zehnte) Traktat (s. S. XI). Rab Jehuda starb 299 n. Chr. (s. Strack, *Einleitung*⁵ S. 139). Raba lebte 299—352 (Strack S. 145). Statt רַבָּא (Raba) liest der Münchener Talmudcodex (*Talmud Babylonicum Cod. Hebr. Monac.* 95 ed. Strack, Leiden 1912) רַבִּינָא (Rabina), d. i. entweder Rabina I † ca. 420, oder Rabina II † 499 (Strack, *Einl.*⁵ S. 148). Dann ist also für das vierte, spätestens für das fünfte Jahrhundert, d. h. 100—200 Jahre nach Abschluß der Mischna, 'Aḥôṭ als Name für unsern Traktat bezeugt.

⁴⁾ Bloß 'Aḥôṭ heißt der Traktat in der Unterschrift der von Lowe herausgegebenen *Cambridge Mischnahandschrift* (= C) und in der Über- und Unterschrift des *Budapester Mischnakodex Kaufmann* (= K). Siehe zu diesen Siglen den textkritischen Anhang unseres Kommentars S. 184 f.

Zweck Übersetzungsfehler früherer Generationen in alle Ewigkeit zu galvanisieren. Das von Handschriften gebotene *massékēt 'abôt* (מִסְכֶּת אָבוֹת), d. i. der *Traktat „Väter“*¹⁾ als Titel für unsere Spruchsammlung zu gebrauchen, hat ungefähr den gleichen Wert, wie wenn man für eine Ausgabe der „Genesis“ die Aufschrift „das Buch Genesis“ wählen würde.

Der Name *פִּרְקֵי אָבוֹת* rührt her von der auch bei den anderen Mischnatraktaten üblichen Einteilung des Textes in *פִּרְקִים*, d. i. *Abschnitte* oder *Kapitel*. *Pirkê 'Abôt* heißt also eigentlich die einen besonderen, oder selbständigen Teil innerhalb der vierten Ordnung der Mischna bildenden Kapitel, „Väter“ betitelt. Inhaltlich gleichbedeutend, aber besser, weil nicht mißverständlich bzw. bisher nicht mißgedeutet, ist der schon erwähnte Titel *מִסְכֶּת אָבוֹת*, d. h. der *Traktat „Väter“*. Der bis jetzt bekannte älteste handschriftliche Beleg²⁾ für den Buchtitel *פִּרְקֵי אָבוֹת* ist die unseren Traktat mitenthaltende Gebetsammlung des Simcha ben Schemû'el (שִׁמְחָה בֶּן-שְׁמוּאֵל) aus Vitry ca. 1100, gewöhnlich *Machzor Viṭry* (מַחְזֹר וִיטְרִי)³⁾ genannt und der *Pugio fidei* des Raimundus Martin ca. 1278⁴⁾. Gedruckt erscheint der Name *פִּרְקֵי אָבוֹת* erstmalig in der aus dem „Pugio“ des Raimundus Martin entlehnten Schrift des Petrus Galatinus „De arcanis catholicae veritatis“, *Orthonae Maris* 1518⁵⁾. Dort übersetzt Petrus Galatinus *פִּרְקֵי אָבוֹת* (statt mit *capitula* „patres“) mit „*capitula patrum*“, und seitdem hat sich in der gelehrten Schulsprache diese falsche Wiedergabe eingenistet. Zum ersten Male gedruckt ist sie als Titel der ältesten von einem Christen veranstalteten Separatausgabe der *פִּרְקֵי אָבוֹת* mit einem Kommentar des Paulus Fagius⁶⁾ „*Sententiae... veterum sapientum Hebraeorum, quas פִּרְקֵי אָבוֹת id est Capitula, aut si mavis Apophtegmata*

¹⁾ So lautet z. B. die Unterschrift in M, d. i. dem von Strack veröffentlichten Münchener Talmudkodex. C (s. die vorige Anm.) hat in aramäischer Sprache die Überschrift *מִסְכְּתָא דְאָבוֹת* (d. i. *מִסְכְּתָא דְאָבוֹת*) [nach traditioneller Aussprache statt *מִסְכְּתָא*] *Massekta d'-'Abôt*, *Tractatus „patres“*.

²⁾ Herford a. a. O., S. 4.

³⁾ Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 1924, S. 363. Bernheimer, *Paleografia Ebraica*, Firenze 1924, S. 296. Hurwitz, *Machzor Vitry* nach der Handschrift im British Museum (Cod. Add. 27200 u. 27201), Berlin 1893, S. 461—564.

⁴⁾ *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* XVI³, 1905, S. 413—415 (Strack). *The Harvard Theological Review* Januar 1921. G. F. Moore, *Christian Writers on Judaism* S. 197—254, S. 203 ff.

⁵⁾ Moore a. a. O., S. 206 ff. — Besonders dem Eintreten des Petrus Galatinus, des Beichtvaters Leo X., für die im Mittelalter aufgekommene Aussprache des Tetragramms יהוה als „Jehova“ verdanken wir „dieses sprachliche Monstrum“ (Kittel, *Realencykl. usw.* VIII³, 1900, S. 530), das wenigstens aus der heutigen Theologensprache wieder ausgemerzt ist.

⁶⁾ *Realencyklop. usw.* V³, 1898, S. 733 f. Es ist derselbe Fagius, von dem der sogenannte „*Hebraeus Fagii*“ stammt, d. i. die zuerst 1517 in Konstantinopel erschienene, dann 1542 von Fagius herausgegebene hebräische Übersetzung zu Tobit auf Grund des gewöhnlichen griechischen Textes (Schürer a. a. O. III⁴, S. 245).

Patrum nominant ...“ Isny 1541¹). Aus der hier von Fagius (neben capitula) zur Wahl gestellten lateinischen Titelwiedergabe „Apophthegmata patrum“ scheint die Verdeutschung von **פְּרָקֵי אָבוֹת** mit „Sprüche der Väter“ geflossen zu sein²).

Für den Titel **אָבוֹת** „Väter“, der eine Aufschrift für einen Sondertheil der Mischna ist, wie **בְּרָכוֹת** (**B̄rakōt**) *Lobsagungen* — bekanntlich der Name des ersten Mischnatraktates — hat schon Ch. Taylor³) an die Überschrift **πατέρων ὕμνος** (**שִׁבְחַ אָבוֹת עוֹלָם**) für die Kapitel 44—49 im Buche Jesus Sirach erinnert. Vielleicht ist sogar **אָבוֹת** als Name unseres Mischnatraktates gewählt in bewußter Anspielung an das Werk des Jesus Sirach und als Fortsetzung des dort zu lesenden **שִׁבְחַ אָבוֹת עוֹלָם**, um die Traditionskette der Bibel auf die Mischna auszudehnen und die Väter der Mischna (**מִשְׁנָה**) den Vätern der Bibel (**מִקְרָא**) gleichzusetzen und zu ihren wahren Erben und Nachfolgern zu stempeln.

§ 2. Stellung des Traktates in der Mischna.

In den Mischnahandschriften C und K ist 'Aḥōt der neunte Traktat des vierten Seder und steht an gleicher Stelle auch in den Mischnausgaben seit 1559 bzw. 1606⁴). Während unser Traktat im palästinischen Talmud ganz fehlt, findet er sich in dem Münchener Talmudkodex (= M) hinter dem letzten, d. i. dem sechsten Seder (**תְּהָרֹת** **T̄harōt**), und zwar an der Spitze der sogenannten kleinen Traktate. In den Ausgaben des babylonischen Talmuds seit 1697 ff. ist 'Aḥōt der letzte, d. i. der zehnte Traktat des vierten Seder⁵). Eine Gemara zu 'Aḥōt ist im babylonischen Talmud nicht vorhanden. Wie im palästinischen Talmud fehlt 'Aḥōt auch in der Tosephta. Eine Erweiterung zu dem Mischnatraktat 'Aḥōt bilden aber die sogenannten 'Aḥōt de-Rabbi Nathan⁶).

Unter den 63 Traktaten der Mischna nimmt 'Aḥōt in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein, die aber mehr nur formaler Art ist. Denn die geistige Gesamthaltung von 'Aḥōt ist der der übrigen Traktate durchaus gleich. Der Traktat 'Aḥōt verhält sich zur ganzen Mischna,

¹) Aufgenommen in die Mischna des G. Surenhusius, Pars IV, Amsterdam 1702, S. 393—490.

²) Weiteres zur Geschichte des Namens unseres Traktates s. bei Herford a. a. O., S. 5.

³) Sayings of the Jewish Fathers², 1897, S. V.

⁴) Strack, Einleitung in Talmud⁵, S. 27.

⁵) Z. B. in der Goldschmidtschen Ausgabe des Babylonischen Talmud Bd. VII, 1903, S. 1149—1177.

⁶) Schechter, Aboth de Rabbi Nathan, Wien 1887. Schürer, Gesch. d. Jüdischen Volkes I^{3,4}, S. 136. Strack, Einleitung in Talmud⁵, S. 72. Moore, Judaism Cambridge 1927, I, S. 158.

von der er einen Bruchteil bildet, wie die Einleitungs- und Schlußreden des Deuteronomiums zu dem von ihnen umrahmten Gesetz: es sind Auswirkungen derselben Gedankenrichtung. Die gesamte Mischna einschließlich von 'Abôt ist eine Schöpfung der Pharisäer, d. h. der Erben des Geistes der Esra und Nehemia, der allmählich innerhalb des Judentums ans Ruder gelangenden Partei, die rastlos und mit zielsicherer Zähigkeit die Herrschaft der Tora auf alle Gebiete des öffentlichen und privaten Lebens ausdehnte und so einen volklichen Schutzwall von Satzungen schuf, zuerst im Kampf gegen den das jüdische Gebiet überflutenden Hellenismus und alsdann gegen das christliche Schisma, dort gegen einen äußeren, hier gegen einen inneren Gegner. In Mischna und Talmud liegt als Höchstleistung des Pharisäismus ein das Alte Testament ergänzender und richtig auslegender heiliger Kanon vor, zugleich ein Konkurrenzwerk gegen das Neue Testament, den heiligen Kanon der Christen, die in ihrem Neuen Testament gleichfalls die wahre Fortsetzung und Vollendung des alttestamentlichen Kanons sahen.

Allerdings enthalten die übrigen Mischnatraktate¹⁾ eine Kodifikation des heiligen Usus, der H^alakha (הלכה), d. i. der geltenden religiösen Satzung — 'Abôt hingegen ist in der Weise von Jesus Sirach eine Anthologie religiös-sittlicher Sentenzen, nur daß diese nicht wie bei Jesus Sirach das Werk eines einzelnen Mannes, sondern eine Sammlung von Aussprüchen von zirka 70²⁾ mit Namen genannten und auch sonst bekannten hervorragenden Toralehrern darstellen. Haggadisches findet sich erst in den beiden letzten Kapiteln, die einen jüngeren Zuwachs zu dem jetzt aus sechs Kapiteln bestehenden Traktate bilden.

Sieht man indessen von dem zwischen 'Abôt und den anderen Mischnatraktaten bestehenden äußeren Unterschied ab, der im ganzen und im einzelnen auch eine andere literarische Ausdrucksform bedingt³⁾, so steht im Mittelpunkt da wie dort die Tora⁴⁾. Nur tut sich nun abermals ein formaler Unterschied zwischen der übrigen Mischna und 'Abôt auf. Was dort von den Vorschriften der Tora der zerspaltende und

¹⁾ Eine Ausnahme macht etwa nur Berakôt.

²⁾ Siehe das Verzeichnis S. XXVff.

³⁾ Siehe § 3, S. XVff.

⁴⁾ Zu dem bekannten modernen Streit über die richtige Einschätzung des Pharisäismus vergleiche die zur Klärung der Situation beitragende, ruhig abwägende Kritik der beiden Aufsätze von G. F. Moore, Christian Writers on Judaism (The Harvard Theological Review, 1921, S. 197—254) und Intermediaries in Jewish Theology, Memra, Shekinah, Metatron (ebenda 1922, S. 41—85) durch Baudissin in der Theologischen Literaturzeitung 1923, Sp. 241—245. Moore, Judaism I/II, 1927.

zerfasernde Verstand in ungezählte neue einzelne Gebote auflöst und auf alle erdenklichen Fälle anwendet, um die Tora bis in ihre letzten Teile und Teilchen dem Frommen zum Bewußtsein zu bringen und in Gedächtnis und Gewissen zu schreiben, wird hier wieder verbunden und die Notwendigkeit und der Nutzen der Gesamttora betont unbeschadet des Segens, der mit der Befolgung der Einzelschriften verknüpft ist. Näher wird noch besonderer Wert darauf gelegt, welche hohe Bedeutung der Tora als Charakterbildnerin zukommt. Wer in der Weise, wie die Mischnalehrer das Gesetz auslegen, es lernt, deutet und ausübt, — denn auf das letztere kommt es besonders an — der ist ein wahrhaft frommer, freier und fröhlicher Mensch. An der Tora mit seinem ganzen Trachten und Sinnen hängen kann nur, wer von heißer Liebe zu Gott erfüllt ist, dessen Willen eben in der Tora und in der richtigen Tradition für alle Zeit, umfassend, unabänderlich und unüberbietbar niedergelegt ist. Und umgekehrt wächst durch das eifrige Erlernen und Ausüben der Tora die Liebe des Frommen zu Gott und den Menschen. Denn das Torastudium führt seinen Jünger zu einem immer tieferen Verständnis des auf das jetzige und künftige Wohl der Menschen gerichteten göttlichen Willens und bringt ihn schließlich zu der Erkenntnis, daß Israel mit der Tora ein heiliges Buch empfangen hat, das zur Ausbreitung des Höchsten dient, was es für den Menschen geben kann, nämlich zur Verherrlichung der Ehre Gottes, des allermächtigsten Königs der Welt. Als Beweis für den unvergleichlichen Wert und die einzigartige Würde der Tora führt unser Traktat aus dem Munde der angesehensten Gesetzeslehrer die mannigfachsten Zeugnisse an, die sich zu einem vielstimmigen Chor zum Lobpreis der Tora vereinigen. Und so erwächst aus dieser Wolke von Zeugen ein persönliches Ideal für den einzelnen Juden, der das Leben mit seinen Pflichten ernst nimmt. Es ist der Typus des korrekten Frommen, oder des Musterjuden, der Gott fürchtet und die Sünde scheut und auf dem Weg der Unterwerfung unter sämtliche Gebote der Tora — die größten wie die kleinsten, die leichtesten wie die schwersten — die Sehnsucht verwirklicht, die ihn erfüllt, den Gott findet, den er sucht. Es ist nach der Meinung der Sammler und Ordner unserer rabbinischen Spruchsammlung auch der Weg, den die Besten und Größten des Volkes von Mose und Josua an über die Propheten und die Männer der Großen Synagoge bis auf Hillel, Jochanan ben Zakkaj, 'Aqiba, Meir und J'huda ha-Nasi vorangegangen sind. Wer ihre Lehren, die sich, wie die vielen Zitate aus der Bibel bezeugen, ganz in Übereinstimmung mit ihr befinden, kennt und befolgt, der bleibt vor Irrtum und Abfall bewahrt; der ist kein

Schüler Bil'ams, sondern ein echter Sohn und treuer Schüler Abrahams. Gestützt auf eignes Verdienst und auf das Verdienst der Väter, bleibt sein Toradienst nicht unbelohnt. Gegenwart und Zukunft gehören ihm.

So ist 'Abôt ein Dokument und zugleich ein Programm des Pharisäismus, und als solches genügt es, um daraus zu lernen, ein **חָסִיד**, ein *Frommer* zu sein (b B Kamma 30a) — denn es sagt in nuce, was der ganze Talmud lehrt: liebe und erfülle die ganze Tora, in ihr spricht dein Gott zu dir!

Vielleicht läßt sich nun von hier aus auch die Stellung von 'Abôt innerhalb der Mischna verstehen. Für gewöhnlich steht 'Abôt am Ende des vierten Seder, sei es als vorletzter oder als letzter Traktat. Das scheint zunächst auffällig! Denn man kann nicht sagen, daß 'Abôt zu den Traktaten gehört, die besonders den Richter angehen, wie etwa Baḥa kamma und Baḥa m'ešī'a, die das Seder Neziqin eröffnen. Denn der Sprüche in 'Abôt, die sich speziell mit dem Richter beschäftigen I 1. 8. 9, IV 8 sind zu wenig, um die sachliche Einreihung von 'Abôt in Neziqin zu rechtfertigen. Die Adresse unseres Traktates ist der fromme Jude, nicht bloß der jüdische Richter.

Hier möchte Herford¹⁾ auf dem richtigen Wege sein, wenn er den b Ta'aniṭ 24 a/b überlieferten Text **דבשני דרב יהודה כל תנאי בניזקין הוה** (ואנן קא מתנינן בשיתא סדרים²⁾) dahin versteht, daß Neziqin einst das Ende „of usual study of Mishnah in the schools“ bildete. Dann war aber hier am Schluß dieses Seders eine Zusammenfassung des Wertes und Zweckes des ganzen Torastudiums am Platze, und diesen Platz erhielt nun passenderweise 'Abôt, so daß die ganze Mischna von Berakôt als Einleitung und 'Abôt als Schluß umrahmt ist. Aus dem gleichen Grund ist zu verstehen, daß 'Abôt in dem Münchener Talmudkodex am Schluß des ganzen Talmud steht³⁾.

¹⁾ Pirkē Aboth 1925, S. 7 f.

²⁾ „Denn in den Jahren R. Jehudas beschränkten sich alle Studien auf Neziqin, während wir die sechs Seder lehren“ (cf. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud III, 1899, S. 498). Von einem Studium der vier und der sechs Ordnungen der Mischna (also einer Art kleinen und großen Studiengang) ist auch die Rede b Meg 28 b **אמר עולא לשתמש איניש במאן דתני ארבעה** „Ulla sagte: Man bediene sich dessen, der vier (Ordnungen) gelernt hat“ (Goldschmidt a. a. O. III 655 u. vgl. Levy im Lexic. III 287), und ebenda **תנינא ארבעה סידרי משנה** „Ich habe die vier Ordnungen der Mischna studiert“ (Levy a. a. O. III 483); ferner b Meš 114 b **אמר ליה בארבעה לא מצינא בשיתא מצינא** „Er sagte zu ihm: In den vier (Ordnungen) bin ich nicht kundig, (wie) sollte ich in den sechs (Ordnungen) kundig sein?“ (Goldschmidt a. a. O. VI 897 und Levy III 205 f.).

³⁾ Siehe S. XI.

Endlich ist aus der Eigenart unseres Traktates auch erklärlich, daß er allein, und zwar in vollem Umfang, in die jüdischen Gebetbücher Aufnahme gefunden hat¹⁾. Auch in dieser Beziehung nimmt 'Aḥôṭ eine Ausnahmestellung unter den Mischnatraktaten ein, von deren Mentalität er sich doch nicht unterscheidet.

Der von dem *Machzor Vitry* ca. 1100 bezeugte Übergang in die Gebetbücher vollzog sich so: Außerhalb des gewöhnlichen Studienganges wurde 'Aḥôṭ am Sabbat nach der Mincha (מנחה), d. i. dem Nachmittag- oder Vespergebet gelesen. Zuerst kam die Sitte in Sûra in Babylonien auf und übertrug sich von der Akademie in die Synagoge²⁾. Nach Zeugnissen des neunten Jahrhunderts und der Folgezeit war es schließlich Sitte unseren Traktat an den sechs Sabbatnachmittagen zwischen Ostern und Pfingsten zu lesen³⁾. Wahrscheinlich hat man für den liturgischen Gebrauch von 'Aḥôṭ am letzten, d. i. dem sechsten Sabbat das ganze sechste Kapitel: den *Kinjan ha-Tôra* („die Erwerbung der Tora“) oder *Perek Rabbi Meïr* (das Kapitel: Rabbi Meïr) hinzugefügt.

Für den liturgischen Gebrauch endlich hat sich der Usus eingebürgert, den die Gebetbücher befolgen, jedes der sechs Kapitel mit dem Anfang von Sanh X 1 zu eröffnen⁴⁾ und mit Mak III 16 zu beschließen⁵⁾.

§ 3. Sprache und Stil des Traktates.

Das Hebräisch unseres Traktates ist im allgemeinen das Hebräisch, das wir aus den Ausläufern der alttestamentlichen Literatur (Ester, Chronik, Kohelet, Hoheslied) und aus Jesus Sirach kennen. Jedoch kommt im Wortschatz und in der Grammatik manche Neuerscheinung

¹⁾ Siehe Herford a. a. O., S. 13 f.

²⁾ Siehe Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden² 1892, S. 438 f. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst² 1924, S. 363

³⁾ Strack, Pirqê Aboth⁴, 1915, S. 4 * Anm.

⁴⁾ Der Text lautet: כל-ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר: „Ganz Israel hat teil an der künftigen Welt. Denn es heißt (Jes 60 21): „Dein Volk, sie alle sind Gerechte, für ewig werden sie das Land in Besitz nehmen, der Sproß meiner Pflanzung, das Werk meiner Hände, um mich zu verherrlichen“ (s. textkrit. Anhang S. 186).

⁵⁾ רבי חנניה בן עקשיה אומר רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות שנאמר יי חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר: „Rabbi Chananja ben 'Akaschja (Strack, Einl. i. Talmud⁵, S. 130) sagte: Es gefiel dem Heiligen, gepriesen sei er, Israel zu befähigen, Verdienste zu erwerben; darum gab er ihnen viel Tora und Gebote. Denn es heißt (Jes 42 21): „Es gefiel dem Herrn um seiner Gerechtigkeit willen die Tora zu erhöhen und zu verherrlichen“; vgl. S. 198.

hinzu, die durch die Weiterentwicklung des Hebräischen innerhalb des Zeitraums von ca. 150 v. Chr. bis 250 n. Chr. hervorgebracht worden ist.

Von hebräischen Wörtern, die weder im Alten Testament noch bei Jesus Sirach — wieweit nur zufällig? — nicht vorkommen, seien als Beispiele angeführt: אָמַד I 16 *Abschätzung*, אָפֶשֶׁר II 4 b *möglich* (s. Bauer, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 1917, S. 412f.), בִּישָׁן II 5 *schamhaft*, טָפָה II 8 b. III 1 *Tropfen*, כָּרַח IV 22 *Widerwille*, עָלְבוֹן VI 2 a *Beleidigung*, צָבַח V 6 *Zange*, צָפוּף V 5 *zusammengedrängt*, שׁוֹטָה IV 7 *wahnsinnig* usw. Manche Eigentümlichkeiten, deren Eintritt in die hebräische Sprachkammer während der letzten Jahrhunderte vor der großen Religionswende sich erst leise andeutet, sind inzwischen fester Besitz geworden und haben verwandte Neubildungen nach sich gezogen. Die zunehmende Scheu vor der Aussprache des Gottesnamens — außer in Bibelzitatn kommt er (wie im Esterbuch) sonst überhaupt nicht vor — hat den Gebrauch von Ersatznamen begünstigt. So dienen als Umschrift für „Gott“ nicht bloß die bekannteren Wörter wie מָקוֹם *Ort*, שְׂכִינָה *Wohnen* und שָׁמַיִם *Himmel*, sondern auch חֵרֵב VI 2 b *Horeb*, סִינִי I 1 *Sinai* und הָשֵׁם IV 4 b *der Name*.

Hierher gehört weiter die bei den Personennamen, aber auch sonst zu beobachtende reichliche Verwendung von griechischen Fremdwörtern, die trotz aller prinzipiellen Abwehr gegen die Fremdkultur gerade im palästinischen Mutterlande, der Heimat unserer Spruchsammlung, sich in der einheimischen Volks-, besonders aber Gelehrtensprache, dem Instrument der Mischna, Bürgerrecht erobert haben. Von den 72 Namen von Gesetzeslehrern sind acht griechisch¹⁾. Von den sonstigen griechischen Wörtern gehören die meisten in die Sprache der gebildeten jüdischen Oberschicht. Höchstens von Wörtern wie סַנְדָּלָר *Sandalenmacher*, סָפוֹג *Schwamm*, פִּנְקָס *Schreibtäfel* (des Krämers), פָּרָס *Lohn* ließe sich annehmen, daß sie auch vom Durchschnittsjuden gebraucht wurden²⁾.

Häufig kommen in 'Abot Nomina nach dem Schema Kitṭûl vor: z. B. גָּלוּי V 9 a *Aufdecken*, חָלוּל IV 4 b. V 9 a *Entweiheung*, חֲלוּף V 7 *Gegenteil*, יָסוּר IV 15 a. VI 5 *Züchtigung*, יָשׁוּב VI 5 *Besetzung*, *Ersitzung* = *Überlegung*, לָמוּד VI 4 b *Lernen*, עָווֹת V 8 *Beugung*, עֲנִי V 8 *Verzögerung*, שְׂמוּשׁ VI 5 *Bedienung* usw. Desgleichen Bildungen nach dem Muster Kēṭīla: z. B. יֹשִׁיבָה II 7 *Sitzen*, כְּנִיסָה IV 11 b *Versammlung*, לְחִישָׁה II 10 *Zischeln*, נִשְׁכָּה II 10 *Beißen*, עֲרִיקָה VI 5 *Zurüstung*, פְּטִירָה VI 9 b *Weg-*

¹⁾ Seite XXVIII.

²⁾ Seite XXXI.

gang, שְׁכִינָה III 2b. 6 *Wohnen*, שְׁמִיעָה VI 5 *Hören* usw. Beispiele für קִטְלֹט : גְּמִילוֹת I 2 *Erweisung*, פְּרִישׁוֹת III 13b *Enthaltung*, שְׁפִיכוֹת V 9a *Vergießen*. Andere Bildungen auf $-\text{ûṭ}$: זְכוֹת I 6 u. ö. *Verdienst*, פְּרָעָנוֹת I 7. IV 11a *Vergeltung*, קְלוֹת III 13a *Leichtsein*, רְבִנוֹת I 10 *Herrschaft*, רְשׁוֹת I 10, II 3 *Obrigkeit* usw. Die zunehmende Verwendung der Abstracta bildenden Endung $-\text{ûṭ}$ dürfte auf Konto des Weitervordringens des Aramäischen in das Hebräische zu setzen sein.

Der hebräisch-aramäische Mischcharakter der Mischnasprache zeigt sich auch sonst in unserem Traktat. Nicht bloß sind die Aussprüche I 13, II 6, V 22 u. 23 direkt aramäisch überliefert, sondern Aramaismen machen sich auch im übrigen bemerkbar. Vgl. die aramäischen Nomina und Verba wie z. B. אָרַע (אַרַע) V 5 *begegnen*, גָּבִי III 16 *Einnehmer*, הָהָה (הוּי) I 3 u. oft *sein*, סוּף II 4b u. oft *Ende*, סָיַע II 2 *helfen*, עֶסֶק III 2b u. o. *sich beschäftigen*, פָּסוּק VI 3 *Vers*, רָז VI 2a *Geheimnis*, שוּם VI 8 *Name* usw. Auf das Aramäische geht auch die Endung $-aj$ in den Personennamen דּוֹסְתִי, דּוֹסְתִי, יוֹחִי, טָבִי, יוֹחִי, יוֹחִי, יוֹחִי zurück. In der Grammatik und Syntax macht sich das Aramäische u. a. bemerkbar in Formen wie הוֹרָאָה IV 7, VI 6 (v. ירה) *Entscheidung*, כְּתִיב VI 10 *geschrieben*, מְכֹן VI 6 *richtend* (seine Gedanken), מְתַחִיב III 7b u. ö. *sich verschuldend*, in den Infinitivnominibus mit מֶמְקָה IV 22 (v. לקח), מְשׂוּא IV 22 (v. נשא) und in dem abundierenden Gebrauch des Possessivpronomens beim Genitivverhältnis, z. B. בְּרִיתוֹ שֶׁל־אַבְרָהָם III 11 *der Bund Abrahams*, שְׁלוֹמָה שֶׁל־מְלָכוֹת III 2a *das Wohl der Regierung*, תְּלִמְדֵי שֶׁל־בִּלְעָם V 19 *die Schüler Bil'ams*.

II. Der Stil von 'Abôt ist überall die Prosa, doch ermangelt er nicht des poetischen Schwunges.

In der Hauptsache eine Spruchsammlung weisen einzelne Sprüche in 'Abôt die knappe Form des schlichten Merksatzes auf. Der allerkürzeste Spruch in Form eines einfachsten Nominalsatzes liegt V 23 vor. Aus einem Prädikat und zwei Subjekten besteht III 13a. Zu einem Prädikate gehören drei Subjekte II 11, IV 21, vier Subjekte III 10b. Andere Sprüche setzen sich aus zwei Sätzen zusammen, z. B. IV 2. Besonders beliebt sind aber Kompositionen aus drei Sätzen, z. B. I 1. 3—7. 9. 10. 14—16, II 12. 13, IV 12. In III 13b ist bei drei Sätzen dreimal סָגָה (*Zaun*) als Prädikat verwendet. Zuweilen steht thematisch der Hauptsatz voran, der dann durch drei kurze Aussagen erläutert wird, z. B. I 12, II 1 (Ende), II 3. Sehr kunstvoll, wie die meisten Aussprüche 'Aqīḥas, ist der Ausspruch desselben Autors III 14 gegliedert. Er ist ein Mosaik aus 3×2 Sätzen. Davon sind 1, 3 und 5 durch תְּהִיב (*geliebt*) eingeleitet; in 2, 4 und 6 werden durch einführendes תְּהִיב (*geliebt*) eingeleitet; in 2, 4 und 6 werden durch einführendes תְּהִיב (*geliebt*) eingeleitet.

(eine um so größere Liebe) die Aussagen von 1, 3 und 5 gesteigert, bzw. überboten. Außerdem weist jeder der sechs Sätze eine biblische Begründung durch **כִּי** auf. Vier Sätze sind zusammengereiht I 15. In I 11 wird ein als Thema in Warnungsform voranstehender Hauptsatz durch fünf von einem **שֶׁמָּא** (damit nicht) abhängige Sätze begründet. Überhaupt haben sehr viele Sätze die Form der Ermahnung (z. B. I 1. 4. 6. 15, III 12 u. ö.), oder Warnung (z. B. I 7 [dreifach], IV 18 [vierfach]) mit oder ohne Begründung. Einfache Ermahnungen: IV 10; Motivierung der Ermahnung durch **וְ** IV 13 a, durch **שׁ כִּי** II 4 a, IV 16. Drei absolute Warnungen, z. B. II 4 b. — Ermahnungen und Warnungen treten auch gemischt auf, z. B. I 5. 10. 16. Begründung der Warnung durch **וְ** IV 8; durch **שֶׁמָּא** I 9. 11, II 4 b. Gern wird ein Gedanke negativ und positiv beleuchtet, z. B. I 3, III 10 a. 17 b, IV 6. Viele Aussprüche behandeln ein Thema in Frage und Antwort, sei es, daß der Autor die von ihm gestellte Frage selbst beantwortet (so z. B. II 1, III 1, IV 1), sei es, daß er sie durch andere, etwa durch seine Schüler beantworten läßt, so z. B. II 9 b; letzteres ist wohl das ursprünglichere. In I 14 werden drei Fragen aufgestellt, worauf die Antworten in drei neuen Fragen gegeben werden.

Sehr häufig treten Aussprüche in der Form von Bedingungssätzen auf. So z. B. II 8. II 7 ist ein achtgliedriger Konditional-Kettensatz so gebildet, daß Vorder- und Nachsatz aus einem Nominalsatz bestehen, jeder mit **מְרֵבָה** (Vielheit) eingeleitet. Ein Seitenstück dazu ist III 17 a: hier achtmal **אִם אֵין** im Vorder- und achtmal **אֵין** im Nachsatz. Beliebte sind auch Partizipien im Vorder- und Nachsatz, z. B. III 7 b, IV 5 a. 7. Für das Partizip tritt im Nachsatz das Verbum finitum IV 11 a ein. Um dem ganzen Konditionalsatz noch mehr den Wert der Allgemeingültigkeit zu verleihen, ist dem Partizip im Vordersatz ein **כָּל** (jeder) vorangestellt, z. B. III 8, IV 4 b. 6.

Gern werden die Eigenschaften einzelner Menschentypen aufgezählt; so II 5. Vergleiche auch die Aufzählung der guten Eigenschaften der fünf Schüler des Jochanan ben Zakaj II 8 b. Das führt hinüber zu den eigentlichen Zahlensprüchen, die über alle sechs Kapitel verstreut sind, besonders aber die beiden letzten Kapitel füllen. So sind am zahlreichsten vertreten Aussprüche, die sich auf *drei Dinge* (**שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים**) beziehen: I 1 f. 18, II 1. 10—14, III 1, V 19. IV 13 b übertrifft die Krone des „guten Namens“ drei andere Kronen. Sprüche mit der Zahl vier sind in V 9 b—15, mit der Zahl sieben in V 7—9 a, mit der Zahl zehn in V 1—6 zusammengestellt. Bei den Zehnersprüchen sind aber nur V 5 und 6 die einzelnen Glieder der Reihe aufgezählt. Die fünf besonderen Besitztümer Gottes sind VI 10 beschrieben. III 6 ist nach

den Zahlen 10, 5, 3, 2 und 1 geordnet (vgl. Gen 18^{23ff.}). Sieben Eigenschaften des Frommen werden VI 8. 9a einzeln aufgeführt. V 21 werden die menschlichen Lebensalter in 14 Stationen zerlegt. Summarisch wird VI 5 von den 30 Vorzügen des Königs und den 24 Vorzügen des Priesters gesprochen, woran sich dann die detaillierte Aufzählung der 48 Tugenden des Toragelehrten schließt. Vergleiche auch die Aneinanderreihung der guten Eigenschaften des Torajüngers VI 1. 2a.

Als Beispiele von Aussagen in Form des Paradoxons seien III 15 und IV 17 genannt.

Die aus den Evangelien bekannte Vorliebe des Orientalen für bildliche Darstellungen läßt sich auch durch mehrere Beispiele aus unserer Spruchsammlung belegen. So zunächst die kurzen Vergleichen der Menschen, bzw. der Frommen mit Knechten I 3; Hausgegenständen II 8b, IV 20a. b. c (oder Naturmalen II 8), V 15 und Tieren V 20a. Ausführliche Parabeln sind die des Tarphon II 15: „die lässigen Arbeiter“; ferner IV 16: das Diesseits ein Vorzimmer für das Jenseits (Rabbi Ja^akob); zwei aus dem Mund des El‘azar ben ‘Azarja stammende und mit der Frage „wem gleicht er?“ eingeleitete Gleichnisse von dem Baum III 17b. Am ausführlichsten ist das Gleichnis des ‘Akiḇa von dem Krämerladen III 16.

Selten wird eine nähere Verumständung der einzelnen Aussprüche geboten. So leitet II 6 eine kleine Anekdote den Ausspruch Hillels über die strenge Vergeltung ein. Weit ausgeführter ist die Anekdote, die Jose ben Kisma im Ichstil erzählt und in der er in begeisterten Worten von dem Wert der Tora spricht. Charakteristischerweise fehlt überhaupt bis auf VI 9b der ausgedehnte Ichstil in dem ganzen Traktat. Nur in I 14. 17 und II 9a. b liegen schwache Ansätze vor. II 8b—9b versetzt uns in eine Unterrichtsstunde. Jochanan ben Zakkaj stellt an seine fünf Schüler Fragen. Er zensiert ihre Antworten und gibt der des einen Schülers die beste Note (vgl. Mat 16^{13–20}). Zu dem Ausnahmefall, daß einem einzelnen Schüler vor den Mitschülern ein Sonderlob aus dem Munde des Lehrers gesendet wird, ist das Gegenstück VI 9a. Hier erklärt ein Zeitgenosse und Bewunderer Rabbis, daß die VI 8 gerühmten Eigenschaften des Frommen in Rabbi und seinen Söhnen verwirklicht waren.

Wie ein Nachhall aus der Profetie klingt das durch die *בתיקול... מהר חרב* (Himmelsstimme) vermittelte Drohorakel wider die Verächter der Tora VI 2b.

Wie im Alten Testament am Ende einzelner Abschnitte, z. B. Jes Kap. 12, Am 4¹³, begegnen wir auch am Abschluß der Einzelteile unserer Spruch-

sammlung Hymnen. So IV 22 der wortreiche Hymnus, der in einem Lob auf den „König der Könige der Könige“ austönt. Weit kürzer ist der Hymnus VI 11 zu Ehren „Gottes (Ex 15 17), der König ist für immer und ewig“. Vgl. auch V 20 b von יהי רצון an.

Größere Satzgefüge, über mehrere Paragraphen sich verbreitend, sind Ausnahmen, z. B. II 8 b. c, 9 a. b, ferner IV 20 a. b. c und VI 3. Für entwickeltere Redekunst zeugt der zweimalige Gebrauch des Schlusses *Kal wa-chómer* (a minori ad majus und umgekehrt) I 5, VI 3. Vgl. auch VI 3 על-אחת כמה וכמה *um wieviel mehr?* Einwände werden mit יכול (möglicherweise), z. B. III 8, eingeführt.

Etwas ganz Charakteristisches für unseren Traktat ist die Häufigkeit der Bibelzitate, besonders in den letzten Kapiteln. Sachlich dienen die Zitate dem Zweck, die Weisheit der Mischnalehrer mit der der Bibel zu verbinden und zu zeigen, daß die Mischna — und zwar sie allein! — auf dem Boden der Schrift steht. Von Interesse ist, daß auch ein Wort aus Jesus Sirach wie ein Bibelzitat gebraucht ist (cf. Ab IV 4 a = JSir 7 17), und daß sogar Mischnaworte so behandelt werden (cf. Ab IV 5 b = Ab I 13 und Ab VI 4 b = Ab II 16).

Hier soll nun noch über die Einführungsformeln der Zitate Einiges vorgebracht werden.

Die allerhäufigste (ca. 35 mal gebrauchte) Einführungsformel ist שְׁנֵאמַר (denn es heißt). Sie findet sich in allen sechs Kapiteln, falls nicht — so urteilt Strack — I 18, II 9 b und 13 das שְׁנֵאמַר und das folgende Zitat Zusatz ist. Dann würden Kap. I und II zitatefrei sein — bilden doch diese Kapitel den ältesten Bestand (s. S. XXI f.). Jedenfalls nehmen die Zitate in den jüngeren und besonders in den jüngsten Kapiteln zu. Viermal steht III 6 noch מִיָּנֵן (woher) vor dem mit שְׁנֵאמַר eingeleiteten Zitat. VI 10 steht fünfmal vor Schriftbelegen das aramäische דִּכְתִּיב (denn es ist geschrieben) nach dem vorausgehenden fünfmaligen מִיָּנֵן. Aus der Hypostasierung der „Schrift“ erklärt sich die Zitierformel וְאָמַר und sie (nämlich die Schrift) sagt. Außer III 7 a, wo es heißt וְכֵן הוּא אָמַר בְּדָוִד und so sagt sie (die Schrift) bei David (I Chron 29 14), kommt וְאָמַר nur im VI. Kapitel vor VI 2 b (sechsmal), VI 7. 8 (dreimal), VI 9 b. 10 (dreimal), VI 11. Heißt es doch sogar von der Schrift (הַכְּתוּב): sie rechnet es ihm an (מַעֲלָה עָלָיו III 2 b). II 2 steht dafür Ich (= Gott) rechne es an. „Schrift“ und „Gott“ sind identifiziert. Statt קָתוּב ist III 8, V 1 תִּלְמוּד (Lehre) gesagt in der Formel תִּלְמוּד לֹמַר bzw. וְמָה תִּלְמוּד לֹמַר.

Einzelne Zitate werden direkt, ohne eigne Zitierformel, geboten VI 4 a: Ez 4 11 und Ps 128 2, IV 14: Prov 3 5 und IV 19: Prov 24 17 f. So ist auch das Zitat JSir 7 17 in Ab IV 4 a und Ab II 16 in Ab VI 4 b be-

handelt. Hingegen ist das Hillelwort I 13 in Ab IV 5b eingeführt durch **וכך היה הלל אומר** und so sagte Hillel. Gelegentlich werden Bibelstellen näher für die Zwecke der pharisäischen Dogmatik ausgedeutet; so Ps 128² in Ab IV 1 u. VI 4a; Prov 6²² in Ab VI 9b. Folgerungen aus einem Zitat, sei es aus der Bibel oder aus der Mischna, werden durch **הָא** (siehe, folglich) III 8, IV 5b gezogen; (vgl. auch VI 6 **הָא לְמַדָּת**). Belege für einen Satz durch ein geschichtliches biblisches Beispiel beschränken sich auf Kap. V u. VI (z. B. V 16—18). In V 17 sind Hillel und Schammaj den biblischen Beispielen gleichwertig behandelt.

Überschauen wir die Zitate, so stammt etwa die Hälfte aus den Proverbien, ein Viertel aus den Psalmen. Das erklärt sich aus dem Spruchcharakter unseres Traktates.

Entstammen die vielen biblischen Zitate dem Interesse der Erbauung und Apologetik, so lernen wir aus den Stilarten unseres Traktates die hier zu Worte kommenden Männer als Lehrer, Richter, Prediger, Schriftforscher und Kultleiter kennen. Auf den Schulbetrieb weisen die Fragen und Antworten, das Aufzählen und Memorieren, das Lernen und Lehren usw. Vgl. auch formelhafte Sätze wie **מתחייב בנפשו** III 4. 7b—8; oder II 11, III 10b., IV 5b. 21. Der Richtersprache (beachte auch die direkt an die Adresse des Richters gerichteten Worte I 1, III 6, IV 7f.) möchten die vielen, mannigfach variierten Konditionalsätze nachgebildet sein. Anklänge an Kultisches finden sich in den Hymnen. Aus dem Midrasch stammen die haggadischen Materialien, besonders in Kap. V und VI und die Gleichnisse.

§ 4. Zur Komposition des Traktates.

Das erste Kapitel dient dem Nachweis der unmittelbaren Traditionskette zwischen Mose I 1 und den Männern, die von I 2 ab zu Worte kommen. Das sind die eigentlichen Väter des Judentums, die Pharisäer. Mose selbst erhielt die Tora vom Sinaj, d. i. von Gott — die Lehre der Pharisäer, der Erben und Fortsetzer der Tora Mosis, ist also göttlichen Ursprungs. Als nächste Glieder der Kette werden neben Mose noch Josua, die Ältesten, die Propheten und die Männer der Großen Synagoge I 1 erwähnt. Letztere sind nach jüdischer Anschauung Esra und die sich ihm anschließenden Schriftgelehrten. Unter ihnen ist einer der letzten Schim'on der Gerechte I 2. Nach ihm folgen dann sechs Generationen, vertreten 1. durch Antigonos von Sokho und 2. durch die fünf Gelehrtenpaare (Zugōt): Jose ben Joezer und Jose ben Jochanan |, J^hoschū^a ben P^rachja und Mattaj von Arbela |, J^huda ben Tabaj und Schim'on ben Schat^ach |, Sch^ema^ja und Ab^taljon | und

Hillel und Schammaj. Im ganzen ist also von Mose bis auf Hillel und Schammaj I 1—15 eine zwölfgliedrige Traditionskette.

Auf Hillel-Schammaj I 15 folgt dann I 16—II 4a eine Familienliste der Hilleliten bis auf Jehuda ha-Nasî (= Rabbi) und seinen Sohn. Das ist ein Abweichen von der historischen Linie, die von I 1—15 innegehalten und II 8ff. wieder aufgenommen wird: Jochanan ben Zakkaj erhielt die Tora von Hillel und Schammaj. Bei den letzten der Hilleliten stehen wir bereits im dritten Jahrhundert n. Chr., während Jochanan ben Zakkaj noch dem letzten Drittel des ersten Jahrhunderts angehört. Eine Einfügung ist auch II 4b—7: eine Blütenlese weiterer Hillelsprüche. Sie führen zurück zu Hillel I 12—14 und leiten zu II 8ff. über. II 8—14: (Jochanan mit seinen fünf Schülern) ist also die Fortsetzung zu I 1—15. Angefügt ist II 15. 16 Tarphon, der Zeitgenosse der fünf Schüler Jochanans. Vergleiche hier auch das Stichwort בעל מלאכת II 14 und II 16.

Unter den 17 in Kapitel III genannten Gesetzeslehrern sind besonders Schüler und Zeitgenossen 'Aḳṣba's, des geistigen Führers der Juden in dem Aufstand des Bar-Kokḇa, berücksichtigt: III 2b. 3. 4. 7a. b. 10b. 11. 12. 18. Die meisten Sprüche entfallen aber auf 'Aḳṣba selbst: III 13—16. Eröffnet wird das Kapitel durch 'Aḳabja ben Mahalalel III 1 und Chananja, den Priestervorsteher III 2a, zwei Tanna'im der ersten Generation. So könnte man meinen, auch hier sei eine geschichtliche Linie für die aufgeführten Autoritäten beabsichtigt. Aber zwischen jüngere Tanna'im hinein begegnet in III 5 (Nehonja ben ha-Ḳana) noch ein Tanna der ersten Generation, und nach 'Aḳṣba folgt 'El'azar ben 'Azarja III 17a. b, der zeitlich vor 'Aḳṣba gehört. III 6 und 8 werden Schüler Meïrs genannt, auf die III 9a. b. 10a ein Zeitgenosse des Jochanan ben Zakkaj folgt. Gelegentlich stehen Träger des gleichen Namens zusammen, so: III 2a u. b je ein Chananja, oder III 8—10: Dosetaj, ein Chana ben Dosa und ein Dosa, letztere beide Zeitgenossen des Jochanan ben Zakkaj; oder am Schlusse III 17a—18 zwei 'El'azar. Stoffverwandtschaft: der Wert der Tora, hat die Sprüche III 2b—6. 7b und 8 zusammengeführt. Überhaupt ist in Kap. III wie auch in den späteren Kapiteln die Tora das unausschöpfliche Thema; vgl. außer den bereits angeführten Sprüchen die Aussprüche 'Aḳṣba's III 13b. 14. Sind doch nach 'El'azar Chasama III 18 scheinbar unwichtigste Stücke der Tora, wie die Abschnitte vom Taubenopfer u. ä. wichtiger als Astronomie und Geometrie.

Kapitel IV führt die meisten Spruchtradenten auf. Im ganzen sind es 25. Davon sind zehn wieder Schüler und jüngere Zeitgenossen

‘Akiba’s (IV 1. 2f. 4b. 9. 11a. b. 13b. 15a. b. 20a). Die älteren Autoritäten (= drei) sind durch Le’wiṭas (IV 4a), Ṣadoḳ (5b) und Samuel den Kleinen (19) vertreten. Von Zeitgenossen und Schülern Meïrs, der auch ein jüngerer Schüler ‘Akiba’s war, sind sechs genannt: IV 5a. 6. 12. 13a. 14. 18. Meïr selbst ist als Verfasser des Spruchs IV 10 zitiert. Der Rest (= fünf) entfällt auf Rabbi und seine Zeitgenossen IV 7. 8. 16. 17. 20b. c. 21. 22. Rabbi ist der Autor von IV 20c. Rabbi und seine Zeitgenossen sind also an den Schluß des Kapitels gerückt. Nur der auch diesem Kreis angehörende Jischma‘el ist IV 7. 8 untergebracht, unmittelbar hinter seinem Vater IV 6. Sieht man ab von den erwähnten drei älteren Tannaïm, so führt im allgemeinen Kap. IV die Generationen nach ‘Akiba herunter, setzt also die historische Linie von Kap. III einigermaßen fort und hält auch eine gewisse zeitliche Ordnung inne, indem der Kreis um Rabbi bis auf die genannte Ausnahme (IV 7. 8), bei der es aber eine besondere Bewandnis hat, zuletzt behandelt ist. Samuel der Kleine, der, wie gesagt, zu den älteren Autoritäten zählt, ist IV 19 hinter IV 18 wegen Stoffverwandtschaft seines Spruches mit dem des Vorgängers gestellt. Und ‘Elischa‘ ben ‘Abuja, der Lehrer Meïrs, ist IV 20a in die Diskussion über Licht- und Schattenseiten der Jugend und des Alters IV 20a. b. c. hereingezogen. Wie in IV 7. 8 der Sohn auf den Vater IV 6 folgt, so auch in IV 5a verglichen mit IV 4b. Stoffähnlichkeit hat die Urheber der Sprüche IV 9—11 zusammengeführt. Einen sachlich, formell und chronologisch gleich guten Abschluß bildet IV 22, der Hymnus des ‘El‘azar ha-Kappār (IV 21).

IV 21 dürfte auch das Ende des älteren Textes Kap. I—IV sein, wovon den Grundstock die beiden ersten Kapitel bilden. Geht etwa die Sammlung Kap. I—II auf ‘Akiba zurück, so könnte Kap. III durch Rabbi und Kap. IV durch Freunde Rabbis hinzugefügt sein.

Bei Kap. V und VI handelt es sich um erneute Anhänge und Nachträge.

Kapitel V, von den vorhergehenden Kapiteln durch die Anonymität der Aussprüche sich unterscheidend und nur V 20. 22 und 23 drei Autornamen nennend, hat in V 20b von יהי רצון an einen guten Abschluß. Ein zweiter Abschluß wird dann als Abmilderung des hinzugekommenen und pessimistisch ausklingenden Textes V 21 durch die Sprüche des Ben Bagbag und Ben Hehe erreicht.

Über Kapitel VI, den jüngsten Zuwachs zu ‘Abôt, siehe den Kommentar und S. XV. Auch dieses Kapitel endet (VI 11) mit einem Hymnus (wie Kap. V mit V 20b und Kap. IV mit IV 22).

§ 5. Zur religionsgeschichtlichen Würdigung des Traktates.

Der Hauptinhalt von 'Abôt ist bereits in § 2 berücksichtigt. An dieser Stelle soll noch einiges zur Werteschätzung unseres Traktates vom allgemeinen religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt hinzugefügt werden.

Nicht wenige Aussagen in 'Abôt sind derart, daß sie jedem Religionsbuch zur Ehre gereichen und ebensogut u. a. auch im Neuen Testament stehen könnten. Hier behaupten die zum Universalismus aufsteigenden Entwicklungslinien der israelitisch-jüdischen Kultur den bereits im Alten Testament erreichten Gipfel, gelegentlich übersteigen sie ihn noch. Hierher gehören z. B. die Aufforderung zur uneingeschränkten Fürsorge für die Armen (I 5, V 8 ff.), zur Bescheidenheit und Demut (IV 1. 4 a), zur Freundlichkeit (I 15, III 12), Friedfertigkeit (I 18), Milde (I 12, VI 5) und Liebe (I 12, VI 5) gegen jedermann. Allgemeine Zustimmung findet auch die Erkenntnis, daß der Hauptsitz aller Tugenden das gute Herz ist II 9, VI 5, daß höher als Gelehrtenruhm, Priester- und Königswürde der gute Name steht IV 13 b, und daß Selbstveredlung etwas Schöneres ist als alle Jenseitsfreuden, es aber auch einen ewigen Frieden gibt, den kein Diesseitsglück ersetzt IV 17. Zur Freude jedes tüchtigen Menschen bekennen sich auch die Urheber unserer Sprüche zu dem Satz, daß die wackere Tat mehr gilt als die tiefste Weisheit I 17, III 17 b.

Die Mischna ist eine Leistung des Pharisäismus, und dieser selbst ist mit der Tora unzertrennlich verknüpft, die auch ganz die Gedanken und Gefühle der in 'Abôt zu Worte kommenden Autoritäten beherrscht. Je mehr die Pharisäer die erstrebte Führung des Volkes erreichten, wurde das Erlernen, Deuten, Anwenden und Weiterbilden der Tora das Hauptkennzeichen der jüdischen Nationalkultur.

Man wird die Treue gegen das einmal erkorene Bildungsideal auch den in 'Abôt vertretenen Wortführern des Pharisäismus unbedingt anerkennen und ihnen auch nicht absprechen, daß ihnen wirklich die Erfüllung des Gesetzes nicht bloß eine Gewissenssache, sondern eine Herzensfreude bedeutete. Welche hohe Gesinnung und edle Innerlichkeitspflege das pharisäische Ideal gezeitigt hat, ist eben gesagt. Freilich vertrug sich mit der allgemeinen Menschenliebe der giftigste Haß gegen Andersdenkende, Apostaten und Häretiker V 19! Man wird auch innerhalb gewisser Grenzen die Hochachtung billigen, die der Tora von ihren Anhängern gezollt wird. Enthält sie doch tatsächlich Lehren von allgemeingültigem und bleibendem Wert. Daß nun aber ebenso hoch wie die großen auch die kleinen Gebote der Tora eingeschätzt werden (II 1), und daß Gesetze wie die über die Behandlung der Vogelnester und die Reinigungsperioden der Frauen Hauptstücke des Religionsgesetzes und

wichtiger als Astronomie und Mathematik sein sollen (III 18), muß bedenklich gegen das ganze System machen! Dem Pharisäismus gilt eben ausnahmslos die ganze Tora als heiliges Buch, in dem „alles“ steht V 22. Auf diesem Standpunkt wird das, was als Religion ausgegeben wird, leicht zur Karikatur des Heiligen! Es ist das hohe Verdienst der Propheten Israels, daß sie Heiliges und Weltliches trennten und beiden Gebieten ihr Recht einräumten. In dieser Hinsicht stehen die Pharisäer — sie sind ja auch die Urheber unseres Traktates — obwohl sie in anderer Hinsicht die Erben und Fortsetzer der Religion und Ethik der Propheten sind, hinter und unter ihnen. Wie keine lebendige Religion und Ethik sich je ganz des Eudämonismus ent schlagen kann — zum mindesten verlangt ja selbst der verbissenste lohnfeindliche Ethiker als Lohn die Anerkennung seiner Theorie, sei es auch nur vor dem Forum des eigenen Verstandes oder dem der anderen! — so ist auch nur verständlich und löblich, daß der Pharisäismus den Lohngedanken, den auch das Alte Testament und bis zu einem gewissen Grade auch das Neue Testament vertritt, anerkennt und aufnimmt. Es wird aber von dem Pharisäer zu oft und zu viel von Lohn, Verdienst und Tugend geredet — davon legt unser Traktat reichlichst Zeugnis ab: werden doch VI 5. 6 die Vorzüge des Pharisäers auf 48 berechnet und im einzelnen aufgezählt! Gesetzliche Tadellosigkeit, Gott wägt genau die Taten der Menschen ab und bestimmt im Endgericht Lohn und Strafe: solche Gedanken stehen im Mittelpunkt der religiösen Anschauung des Pharisäers. Erfreulicherweise erhebt sich aber in unserem Traktat selbst der Widerspruch gegen dieses Virtuositentum einer auf Lohn und Verdienst sich aufbauenden und in der Ergrübelung immer neuer Gebote und Verbote sich neue Gelegenheit zur Erprobung und Bewährung schaffenden Frömmigkeit I 3, II 13 c. Auch wird man sich bewußt, daß man neben der Gerechtigkeit Gottes, auf die man pocht, doch immer auch von seiner Güte abhängig ist II 13 b, III 15. Und schließlich wird die eigene Verdienstlichkeit der Handlung dadurch abgemildert, daß man Gott dankt, der Israel die Fähigkeit verliehen hat, sich Verdienste zu erwerben (Zusatz zu VI 11).

§ 6. Anhänge.

I. *Alphabetisches Verzeichnis der in 'Abôt genannten Schriftgelehrten.*

א

'Abba Scha'ul אבא שאול II 8 c.

'Abtäljôn אבטלין I 10. 11.

'Eli'ezer ben Horkênôs אליעזר בן-הורקנוס II 8 b. c. 9 a. b. 10.

'Eli'ezer ben Ja^akob אליעזר בן-יעקב IV 11 a.

- 'Elischa' ben 'Abûja אֵלִישָׁע בֶּן-אַבּוּיָה IV 20 a.
 'El'azar ben Jêhuda aus Bartôta אֶלְעָזָר בֶּן-יְהוּדָה אִישׁ בִּרְתוּמָא III 7 a.
 'El'azar ben 'Azarja אֶלְעָזָר בֶּן-עֲזַרְיָה III 17 a. b.
 'El'azar ben 'Arak אֶלְעָזָר בֶּן-עֲרָךְ II 8 b. c. 9 a. b. 14.
 'El'azar (ben Schammû'a) אֶלְעָזָר (בֶּן-שַׁמּוּעַ) IV 12.
 'El'azar aus Mōdi'im אֶלְעָזָר הַמּוֹדִיעִי III 11.
 'El'azar hakappâr אֶלְעָזָר הַקַּפָּר IV 21. 22.
 'El'azar Ch'sama אֶלְעָזָר חֲסָמָא III 18.
 Antigenes (Antigonos) אַנְטִיגֵנוֹס (CKR), אַנְטִיגֵנוֹס (HMNY) I 3.

ב

- Ben Bag-Bag בֶּן-בַּג-בַּג V 22.
 Ben He-He בֶּן-הֵא-הֵא V 23.
 Ben Zoma (Schim'on b. Z.) בֶּן-זוּמָא (שְׁמַעוֹן) IV 1.
 Ben 'Azzaj (Schim'on b. A.) בֶּן-עֲזַי (שְׁמַעוֹן) IV 2. 3.

ג

- Gamli'el, Rabban גַּמְלִיאֵל, רַבָּן I 16.
 Gamli'el, Rabban, Sohn des Rabbi Jêhuda ha-Nasi' גַּמְלִיאֵל, רַבָּן, בֶּנוֹ שֶׁל-רַבִּי יְהוּדָה הַנָּסִי' גַּמְלִיאֵל, רַבָּן, בֶּנוֹ שֶׁל-רַבִּי יְהוּדָה הַנָּסִי' II 2. 3. 4 a.

ד

- Dosa ben Harkinas דּוּסָא בֶּן-הֲרִיקִינּוֹס III 10 b.
 Dos'taj ben Jannaj דּוּסְתַי בֶּן-יַנַּי III 8.

ה

- Hillel הִלֵּל I 12. 13. 14, II 4 b. 5. 6. 7, IV 5 b, V 17.

ו

- Ch'laphta aus Kêphar Ch'ananja חֲלַפְתָּא אִישׁ כְּפַר חֲנַנְיָה III 6.
 Ch'anina ben Dosa חֲנִינָא בֶּן-דּוּסָא III 9 a. b. 10 a.
 Ch'ananja ben Ch'kinaj חֲנַנְיָה בֶּן-חֲכִינַי III 4.
 Ch'ananja ben Tradjon חֲנַנְיָה בֶּן-תְּרַדְיוֹן III 2 b.
 Ch'ananja der Priestervorsteher חֲנַנְיָה סֵגֶן הַכֹּהֲנִים III 2 a.

ט

- Tarphon טַרְפוֹן II 15. 16.

י

- Jêhuda (ben 'El'aj) יְהוּדָה (בֶּן-אֶלְעִי) IV 13 a.
 Jêhuda ben Tabaj יְהוּדָה בֶּן-טַבַּי I 8.
 Jêhuda ben Têma יְהוּדָה בֶּן-תֵּימָא V 20 a. b. (21?).

- Jehuda ha-Nasî יהודה הנשיא II 2. S. Rabbi.
 Jehoschû^a ben Chananja יהושע בן־חנניה II 8 b. 9 a. b. 11.
 Jehoschû^a ben Lewi יהושע בן־לוי VI 2 b.
 Jehoschû^a ben Perachja יהושע בן־פרחיה I 6.
 Jochanan ben Beroķa יוחנן בן־ברוקה IV 4 b.
 Jochanan ben Zakkaj יוחנן בן־זכאי II 8 a. b. c. 9 a. b.
 Jochanan ha-Sand'lar יוחנן הסנדלר IV 11 b.
 Jonatan יונתן IV 9.
 Jose (ben Ch'laphta) יוסי (בן־הלפחא) IV 6.
 Jose ben Jehuda aus K'phar ha-Babli יוסי בן־הודיה איש כפר הבבלי IV 20 b.
 Jose ben Jochanan יוסי בן־יוחנן I 4. 5.
 Jose ben Jo'ezer יוסי בן־יועזר I 4.
 Jose ben Kisma יוסי בן־קסמא VI 9 b.
 Jose der Priester יוסי הכהן II 8 b. 9 a. b. 12.
 Jannaj ינאי IV 15 a.
 Ja^akob יעקב III 7 b.
 Ja^akob יעקב IV 16. 17.
 Jischma'el ישמעאל III 12.
 Jischma'el (Sohn des Jochanan ben Beroķa) ישמעאל IV 5 a.
 Jischma'el (Sohn des Jose) ישמעאל IV 7. 8.

ל

- Lewi^as aus Jabne לויטס איש יבנה IV 4 a.

מ

- Me'ir מאיר III 8, IV 10, VI 1. 2 a.
 Mattaj aus Arbela מתי הארכלי I 6. 7.
 Mat^eja ben Cheresch מתיה בן־חרש IV 15 b.

נ

- N^ehoraj נהורי IV 14.
 N^echonja ben ha-Kana נחוניא בן־הקנה III 5.
 [Nittaj aus Arbela andere Lesart statt Mattaj נתי I 7.]

ע

- 'Akabja ben Mah'lalel עקביה בן־מהללאל III 1.
 'Akiba עקיבה III 13 a. b. 14. 15. 16.

צ

- Šadok (Šaddûk) צדוק (צדוק) IV 5 b.

ר

Rabbi (= J'huda ha-Nasi' II 2) רבי II 1, IV 20 c, VI 9 a.

ש

Schemú'el der Kleine שמעאל הקטן IV 19 (V 21).

Schammaj שמי I 12. 16, V 17.

Schim'on ben 'El'azar שמעון בן-אלעזר IV 18.

Schim'on, Rabban, ben Gamli'el שמעון בן-גמליאל I 18.

Schim'on (Sohn des Rabban Gamli'el) שמעון I 17.

Schim'on (ben Jochaj) שמעון III 3, IV 13 b, VI 8.

Schim'on ben Menasja שמעון בן-מנסיא VI 8. 9 a.

Schim'on ben Netan'el שמעון בן-נתנאל II 8 b. 9 a. b. 13.

Schim'on ben Schatach שמעון בן-שטח I 8. 9.

Schim'on der Gerechte שמעון הצדיק I 2. 3.

Schema'ja שמעיה I 10.

Von diesen Personennamen stammen aus dem Griechischen:

אבטליון = Πτολίων,

אנטיגנוס = Ἀντιγένης (אנטיגנוס = Ἀντίγονος).

Hierher gezogen sei auch אפיקורוס = Ἐπικούριος II 14.

דוסא Abkürzung aus דוסתי. דוסתי = Δοσίθεος.

הורקנוס = Ὑρκανός.

הרכינס = Ἀρχίνος.

זומא = ?

טרפון = Τρύφων.

לויטס = Λευίτης (s. IV 4 a).

Eingereiht sei hier סנדלר (als Bestandteil des Personnamens Jochanan ha-Sand'lar) = σανδαλάριος.

תרדיון = Θηραδίων (?).

II. Chronologische Übersicht über die in 'Abot genannten Schriftgelehrten.

Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II⁴ 1907, S. 414—447.

Strack, Einleitung in Talmud⁵ 1921, S. 116—149.

I. Die ältesten Schriftgelehrten von Schim'on dem Gerechten bis Hillel und Schammaj. Ca. 300 (bzw. 200) v. Chr. bis ca. 20 n. Chr.

Schim'on der Gerechte | Antigonos von Sokho | Jose ben Jo'ezer und Jose ben Jochanan | J'hoschu^a ben Perachja und Mattaj von Arbela | J'huda ben Tabaj und Schim'on ben Schatach | Schema'ja und Abtaljon | Hillel und Schammaj.

II. Erste Generation der Tannaïm. Bis ca. 90 n. Chr.

‘Akabja ben Mah‘lalel | Rabban Gamli‘el | Ch‘ananja der Priestervorsteher | N‘ehonja ben ha-Kana | Rabban Schim‘on ben Gamli‘el | Šadok | Jochanan ben Zakkaj | ‘Eli‘ezer ben Ja‘aḳob | Ch‘anina ben Dosa.

III. Zweite Generation der Tannaïm. 90—130.

A. Ältere Gruppe.

Rabban Gamli‘el | Dosa ben Harkinas | ‘Eli‘ezer ben Horkenôs | J‘ehoschu‘ ben Ch‘ananja | Jose der Priester | Schim‘on ben Ne‘tan‘el | ‘El‘azar ben ‘Arakh | ‘El‘azar ben ‘Azarja | Schemû‘el der Kleine | ‘El‘azar aus Modi‘im | L‘ewiŝas aus Jabne.

B. Jüngere Gruppe.

Jischma‘el | ‘Aḳiba | Tarphon | ‘El‘azar Ch‘asama | Jochanan ben Beroḳa | Ch‘ananja ben T‘radjon | Jose ben Kisma | Ben ‘Azzaj | Ben Zoma | ‘Elischa‘ ben ‘Abuja | ‘El‘azar ben J‘ehuda aus Bartoṭa | Ch‘ananja ben Ch‘aḳinaj | Matṭeja ben Cheresch.

IV. Dritte Generation der Tannaïm. 130—160.

Jonatan | Meir | Schim‘on ben Jôchaj | Jose ben Ch‘alaphta | J‘ehuda ben ‘El‘aj | ‘El‘azar ben Schammû‘ | ‘Eli‘ezer ben Ja‘aḳob | Jochanan der Sandalenmacher | Rabban Schim‘on ben Gamli‘el (Vater Rabbis) | Jischma‘el (Sohn des Jochanan ben Beroḳa) | Abba Scha‘ûl | Ch‘alaphta aus K‘ephar Ch‘ananja | N‘ehoraj | Jannaj?

V. Vierte Generation. Zeitgenossen Rabbis (136—217).

Dosetaj ben Jannaj | Ja‘aḳob | Jischma‘el ben Jose | Jose ben J‘ehuda | Schim‘on ben ‘El‘azar | ‘El‘azar haḳappar | Schim‘on ben Menasja | J‘ehuda ben Tema? | Rabbi (= J‘ehuda ha-nasf’).

VI. Fünfte Generation. Jüngere Zeitgenossen Rabbis.

Rabban Gamli‘el, Sohn des J‘ehuda ha-nasf’.

VII. Erste Generation der Amoräer.

Palästina | Jannaj? | J‘ehoschû‘ ben Lewi.

III. Die übrigen Eigennamen.

Personen, Völker.

⌘

Abraham, Abram III 11, V 2 b. 3. 6. 19, VI 10. A.s Schüler V 19. A. „unser Vater“ III 11, V 2 b. 6.

Achitofel VI 3.

Amnon V 16.

Adam V 2 a.

Ester VI 6.

Aharon I 12. A.s Schüler I 12.

ב

Bil'am (B.s Schüler) V 19.

ד

David III 7 a, V 16, VI 3.

ה

Hillel IV 5 b, V 17.

ו

J^ehonathan V 16.

Jerob'am V 18.

J^ehoschu^a I 1.

Israel II 8 c, VI 10.

ז

Mišrim = Ägypter V 3.

Mosche (Mose) I 1, V 6. 18.

ח

Noah V 2 a. b.

ק

Korach V 17.

ש

Schammaj V 17.

ת

Tamar V 16.

Städte, Länder, Berge.

א

Arbela (der Arbelit) I 6. 7.

ב

Bartotā III 7 a.

ג

Gehinnom I 5, V 19.

ה

Choreb (Horeb) VI 2 b.

ו

Jabne IV 4 a.

Jerusalem I 4, V 5, VI 8.

ז

K^ephar ha-Babli IV 20 b.K^ephar Ch^ananja III 6.

Modi'im III 11. Mattana VI 2.	מ	Misrajjim (Ägypten) V 4 a.
Nach*li'el VI 2.	נ	
Sokho I 3.	ס	
Eden V 19. 20 b.	ע	
Sion VI 9.	צ	Şereda I 4.

IV. *Fremdwörter (außer den schon erwähnten Personennamen).*

גִּמְטְרִיא III 18 γεωμετρία.	
זִינְטִי Tinte IV 20 äg. Fw.?	
דֵּינָר VI 9 b denarius.	
זִימְנִי I 5 Zeit, akkad. Fw. Zimmern, Akkad. Fremdwörter 1917 ² , S. 63.	
טְרַקְלִין IV 17 τρικλίνιον.	
כִּרִּי VI 2 b (Hikṭil) v. κήρυξ.	
כְּרוֹנֶה Krone IV 13 b, VI 4 b, akkad. Fw.	
מַרְגָּלִית VI 9 b μαργαρίτης, margarita.	
נָפִיר Papier IV 20 a akkad. Fw., aber vielleicht auch im Akkadischen Fw.	
סָגֵן III 2 a akkad. Fw.	
סַנְדָּלָר IV 11 b σανδαλάριος, sandelarius.	
סְפוֹג Schwamm V 15 σπόγγος; davon abgeleitet שָׁפַג aufsaugen.	
שֵׁנֶה Schreibtafel III 16 πίναξ.	
שֵׁנֶה Vorzimmer IV 16 προστάς, -άδος.	
שֶׁלֶחַ Lohn I 8 φόρος.	
שֶׁלֶחַ Zukost III 18 περιφορά.	
שֶׁלֶחַ Fürsprecher IV 11 a παράκλητος.	
שֶׁלֶחַ Ankläger IV 11 a κατήγορος.	
שֶׁלֶחַ Krug IV 20 c, akkad. Fw.	
שֶׁלֶחַ Geheimnis VI 2 a, pers. Fw.	
שֶׁלֶחַ Stunde I 3, IV 3, VI 9 b. Fw.?	
שֶׁלֶחַ Krone I 13, pers. Fw.	
שֶׁלֶחַ Schild IV 11 a θυρεός.	

V. Die Zitate in 'Abôt.

Altes Testament.

Gen	1,27	Ab	III 14	P	119,99	Ab	IV 1
"	9,6	"	III 14	"	128,2	"	IV 1, VI 4 a
"	14,19	"	VI 10	Prov	1,9	"	VI 7
Ex	15,16	"	VI 10	"	3,2	"	VI 7
"	15,17	"	VI 10	"	3,5	"	IV 14
"	20,24	"	III 6	"	3,8	"	VI 7
"	32,16	"	VI 2 b	"	3,16	"	VI 7
Num	14,22	"	V 4	"	3,18	"	VI 7
"	21,19	"	VI 2 b	"	3,35	"	VI 3
Dtn	4,9	"	III 8	"	4,2	"	III 14, VI 3
"	14,1	"	III 14	"	4,9	"	VI 7
"	32,16	"	VI 2 b	"	4,22	"	VI 7
"	33,21	"	V 18	"	6,22	"	VI 9 b
ISam	2,30	"	IV 1	"	8,14	"	VI 1
IKön	15,30	"	V 18	"	8,21	"	V 19
Jes	24,23	"	VI 8	"	8,22	"	VI 10
"	28,8	"	III 3	"	11,22	"	VI 2 b
"	43,7	"	VI 10	"	16,31	"	VI 8
"	66,1	"	VI 10	"	16,32	"	IV 1
Ez	4,11	"	VI 4 a	"	17,6	"	VI 8
"	41,22	"	III 3	"	20,29	"	VI 8
Jo	2,13	"	II 13	"	24,17 f.	"	IV 19
Am	9,6	"	III 6	"	28,10	"	VI 3
Hag	2,8	"	VI 9 b	Klagld	3,28	"	III 2 b
Sach	8,16	"	I 18	Est	2,22	"	VI 6
Mal	3,16	"	III 2 b. 6	ICron	29,14	"	III 7 a
P	1,1	"	III 2 b				
"	16,3	"	VI 10				
"	37,21	"	II 9 b				
"	55,14	"	VI 3				
"	55,24	"	V 19				
"	78,54	"	VI 10				
"	82,1	"	III 6				
"	104,24	"	VI 10				

Apokryphen des AT.

JSir 7,17 Ab IV 4 a

Mischna.

Ab 1,13 Ab IV 5 b

" 2,16 " VI 4 b

Anmerkung. Nicht berücksichtigt sind bloße Anspielungen an Einzelstoffe aus dem AT in Ab V 1—6. 16 (17). 19, VI 10.

Text, Übersetzung und Erklärung

אַבוֹת.

פֶּרֶק א.

מֹשֶׁה קִבֵּל תּוֹרָה מִסִּינַי וּמִסֵּרָה לִיהוֹשֻׁעַ | יְהוֹשֻׁעַ לְזִקְנִים וְזִקְנִים
לְנָבִיאִים | וְנָבִיאִים מִסֵּרָה לְאַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוּלָּה.

I 1a. ¹Zur Einführung des Traktats 'Abot dient die summarisch gehaltene, aber als vollständig gedachte Kette der Überlieferung der Tora von Mose bis auf die „Männer der Großen Synagoge“. Denn auch die „Sprüche der Väter“ gelten als Bestandteil der durch Tradition überkommenen Tora (Bousset-Greifmann, Religion des Judentums³ 1926, S. 157). תּוֹרָה ist hier nämlich im weitesten Sinne gemeint und umfaßt die ganze religiöse Belehrung und Unterweisung des Juden, nicht nur die fünf Bücher Mose, die die Tora im engeren Sinne genannt werden, sondern außer dieser schriftlichen Tora שְׁבֻכָּתָב, oder der Tora κατ' ἑξοχὴν, auch die daneben tradierte mündliche Tora שְׁבַע־לִפֶּה, die natürlich sukzessiv auch schriftlich niedergelegt werden konnte, wie das schon in den Prophetenbüchern und andern heiligen Schriften des AT geschehen war, und in Aufzeichnung der Traktate und Sammlung der Mischna sich fortsetzte. Diese Tora im weitesten Sinne ist letztlich מִסִּינַי vom Sinaj, d. h. ex eo qui in Sinai manifestatus fuit (Bartenora), also von Gott ausgegangen. סִינַי als die Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes ist eine ähnliche, allerdings nicht so gewöhnliche Umschreibung für Gott wie שָׁמַיִם Himmel, s. zu I 3.

I 1a. ²Von Gott hat Mose die Tora *entgegengenommen* und sie teils schon schriftlich im Pentateuch, teils nur mündlich *weitergegeben*. קִבֵּל *erhalten, entgegennehmen* ist ein im späteren Hebräisch gern gebrauchtes Wort, von dem auch die Kabbala ihren Namen erhalten hat. Denn

„Väter“.

I. Der ältere Text. Kap. I—IV.

A. Sprüche mit Verfasseramen.

Von Mose bis Jehuda ha-Nāsi' (Rabbi). Kap. I—IV.

1. Die Traditionskette von Mose bis Jochanan ben Zakkaj.
Kap. I—II.

Kapitel I.

a) Von Mose bis Hillel I 1—15.

α) Von Mose bis Antigonos von Sokho I 1—3.

- 1a Mosche¹ erhielt² die Tora vom Sinaj und überlieferte³ sie J'ehoschu^α | und J'ehoschu^α den Ältesten und die Ältesten den Propheten, | und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Synagoge⁴.

קבלה, das eigentlich *die Entgegennahme* bedeutet, ist dann konkret gefaßt = *das von den Vorfahren Überkommene, die Tradition*, und später in speziellem Sinne die Bezeichnung der *Geheimlehre, Mystik*, geworden.

I 1a. ³מסר ist = παραδιδόναι (vgl. die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων Marc 7³) tradere. Von dem gleichen Wort hat wieder eine andere besondere Tradition, nämlich *die den Schrifttext betreffende Überlieferung*, die Masora מסורה, ihren Namen.

I 1a. ⁴Als die weiteren Glieder der Traditionskette nach Mose sind genannt: zunächst Josua, sein unmittelbarer Nachfolger Num 27 18 ff., Jos 1 7 ff.; dann die זקנים, *Ältesten*, die Vorgesetzten, denen nach dem Tode Josuas die Führung des Volkes zukam Jos 24, 31, Ri 2, 7; dann die *Propheten*, wobei natürlich gemäß der Anordnung des alttestamentlichen Kanons an die ראשונים und die אחרונים gedacht ist; und schließlich die *Männer der Großen Synagoge*, der nach der Tradition neben Esra, Nehemia u. a. auch die Ausläufer der Prophetie: Haggai, Sacharja und Maleachi als Mitglieder angehört haben sollten*). Historische Zeugnisse für die Existenz einer solchen Versammlung oder Gesellschaft fehlen gänzlich. Als Grundlage zur Annahme dieser Körperschaft kann höchstens der Bericht Neh 8—10 gedient haben, den man aber unrichtig deutete.

*) 'Abot de-Rabbi Nathan I lassen Haggai, Sacharja und Maleachi unmittelbar den Männern der Großen Synagoge vorangehen und fügen zwischen den Ältesten und den Propheten noch die Richter ein.

הם אָמרוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים | הָיוּ מִתּוֹנִים בְּדִין | וְהָעֵמִידוֹ תִּלְמִידִים הִרְבָּה |
וַעֲשׂוּ סִיג לַתּוֹרָה:

Denn die große Versammlung, von der Neh 8—10 zu lesen ist, war keine Korporation, die gesetzgeberische Befugnisse besessen und eine längere Periode hindurch ausgeübt hätte, sondern die einmal zusammenberufene Gemeindeversammlung, die mit dem Entscheid über die Annahme des ihr vorgelegten Gesetzes ihre Aufgabe erfüllt hatte. Die ganze Vorstellung von der Traditionskette ist daher nur als eine reine Theorie der späteren Schriftgelehrten aufzufassen, die von ihrem Interesse aus, das sich nur um die Tora, das Gesetz, drehte, auch die Vergangenheit beurteilten. Daher konnten sie in Mose, Josua, den Ältesten und Propheten nur Männer sehen, welchen allein die Überlieferung des Gesetzes am Herzen lag, und aus dem gleichen Grund wandelten sie eine nachexilische Volksversammlung in ein Tora-Institut von so langer Dauer um, daß man noch annehmen konnte, die ersten Schriftgelehrten, deren Erinnerung die spätere Zeit festgehalten hatte, seien mit ihm in Zusammenhang gestanden und die Kette der Tradition weise von Mose an bis auf die Schriftgelehrten keine Lücke auf. Vgl. besonders Abr. Kuenen, *Over de mannen der groote Synagoge*, Amsterdam 1876; deutsch: *Über die Männer der Großen Synagoge*, in: Kuenen, *Gesammelte Abhandlungen zur bibl. Wissenschaft*, übersetzt von K. Budde, 1894, S. 125—160; und Isidore Loeb, *La chaîne de la tradition dans le premier chapitre des Pirké Abot* (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses. Premier volume. Paris 1889, p. 307—322). Neuerdings bemüht sich namentlich R. T. Herford der „Großen Synagoge“ wieder zu einer geschichtlichen Existenz zu verhelfen. So schon in seinem „Pharisaism“ 1912 (deutsche Ausgabe von R. Perles „Das Pharisäische Judentum“, Leipzig 1913, 17 ff.); ferner in seinem Werk „The Pharisees“, London 1924 und nun auch in seinem Kommentar zu Pirke Abot, New York 1925, 20. Er sagt: Die große Synagoge sei gewesen „some kind of teaching body, whose authority would be exercised on the lines of the school of Ezra and would be accepted by members of that school“. Vgl. auch S. Krauß, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien 1922, 8f. Sprachlich ist zu בְּנֵסֶת הַגְּדוֹלָה zu bemerken, daß der Artikel nur beim Attribut steht, eine Erscheinung, die im späteren Hebräisch viel häufiger vorkommt als im Hebräisch des AT, s. Albrecht, *Neuhebr. Gramm.* 1913, § 94d. Im NT kommt συναγωγή (= בְּנֵסֶת) noch neutral gebraucht Jak 2 2 vor und bezeichnet näher dort die christliche Gemeindeversammlung. Später sind bekanntlich ἐκκλησία Kirche und συναγωγή, d. i. eben

- 1b Diese stellten drei Sätze auf⁵: | Seid vorsichtig beim Richten! | Stellt viele Schüler auf! | Macht einen Zaun um die Tora!

die Synagoge, strikte geschieden. Im christlich-paläst. Aramäisch scheint כנישתא „sogar das gewöhnliche Wort für Kirche gewesen zu sein“ (S. Krauß, Synagogale Altertümer, S. 12. Vgl. auch كنيسة = „Kirche“).

I 1b. ⁵Die drei Sätze, welche als von der großen Synagoge aufgestellt gelten, geben den Schriftgelehrten Anweisung für die Erfüllung ihrer drei Hauptaufgaben.

1. Als Richter haben sie sich an die Regel zu halten: הָיוּ מְתוּנִים בְּדִין *seid vorsichtig beim Richten*, urteilt nicht, bevor ihr eine Sache „erdauert“ (vgl. den berndeutschen forensen Terminus: „e Sach“ oder „es Urteil erduure“), d. h. gründlich erwogen habt. Diese Mahnung zu gründlicher, eingehender, bis zu klarer Durchschauung des Falles und reiflicher Erwägung aller Umstände ausharrender Untersuchung liegt in מְתוּנִים, da מְתוּן *ausdehnen*, also geradezu „erdauern“ bedeutet. Das passive Partizip, für dessen Gebrauch in aktiver Bedeutung Geiger, Lehrbuch zur Sprache der Mischna, 1845, S. 43f., zu vergleichen ist, verstärkt noch den Begriff der zähen festen „Erdauerung“; vgl. auch שָׁקוּד, *beflissen*, in einigen Codd. für שָׁקָד II 14 und בְּטוּחַ, *vertrauensvoll*, Jes 26, 3, Ps 112, 7. Zur Sache führt Leusden an: ad poenitendum properat, qui cito judicat, und das arabische Sprichwort, das nicht speziell auf den Richter gemünzt ist, sagt: *أن العجلة من الشيطان وهي تورث الندامة* = *die Eile ist vom Teufel und hat Reue im Gefolge*, s. 1001 Nacht II, S. 235 (ed. Habicht). Über das jüdische Gerichtsverfahren vgl. Em. Deutsch, Der Talmud³ 1880, S. 42—45, u. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II⁴ 1907, S. 266f.

2. Als Lehrer des Gesetzes soll es ihre Sorge sein, soviel Schüler als möglich *aufzustellen*, also auszubilden und als ausgebildete zu entlassen. Denn das Ideal der Schriftgelehrten müßte sein, daß jeder Jude als תַּלְמִיד חֶכֶם, *Schüler der Weisen*, das Gesetz gelernt habe. Für die alttestamentliche Parallele in dem um einen angesehenen Propheten gescharten Jüngerkreis (z. B. II Kön 23, Jes 816) vgl. Beer zu Pesachim IV 5b (S. 136). Über den Werdegang eines „Weisen“ in den Zeiten Jesus Sirachs s. auch Baumgartner ZAW XXXIV (1914), S. 162. Der Ausdruck תַּלְמִיד, תַּלְמִיד (μαθητής) kommt im AT erst I Chron 258 vor; früher gebrauchte man לָמַד, so für die Jünger Jesajas Jes 816, vgl. auch Jes 504, 5413. Ähnlich, aber lange nicht so „gelehrt“ gemeint ist im NT die Instruktion der Jünger Mat 2819: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

שְׁמַעוֹן הַצַּדִּיק הָיָה מְשַׁרְי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה | הוּא הָיָה אוֹמֵר | עַל-שְׁלֹשָׁה
דְּבָרִים הָעוֹלָם עוֹמֵד עַל-הַתּוֹרָה וְעַל-הַעֲבוּדָה וְעַל-גְּמִילוּת חֲסִדִּים:

3. Als Hüter und Wächter des ihnen anvertrauten Gutes der Tora erhalten die Schriftgelehrten die Anweisung: עָשׂוּ סִיג לַתּוֹרָה, *macht einen Zaun um die Tora!* סִיג, سیاج, *Zaun* ist wie das Verbum סוּג, *umzäunen*

(HL 73), von dem es abzuleiten ist, dem Aramäischen entlehnt, s. Kautzsch, Die Aramaismen im AT, 1902, S. 67. Mit dem *Zaun* soll die Tora vor jedem Schaden und jeder Verderbnis geschützt werden. Die Schriftgelehrten hatten also alle Vorkehrungen für ein richtiges Verständnis und eine richtige Befolgung des Gesetzes zu treffen. Dazu dienten ihre exegetischen Diskussionen, ihre spinösen Auslegungen und Anwendungen auf wirkliche und auf nur erdachte neue Verhältnisse, ihre prophylaktischen Bestimmungen und später auch alle die Bemühungen um eine genaue Überlieferung des Textes der heiligen Schriften. So ist gerade die Mischna zum großen Teil ein Zaun um die Tora, und die Schriftgelehrten haben sich so eifrig um diese Aufgabe bemüht, daß der Zaun so dicht und hoch geworden ist, daß darob die eigentliche Tora und das ganze Alte Testament für gar manchen Juden unsichtbar geworden sind. Die Tradition, mit welcher die Schriftgelehrten, die sich auf Moses Stuhl setzten (Mat 232), die Schrift umgaben, gilt als die höhere Autorität denn die Schrift. Zugleich enthüllt Mat 232 den Zweck von Ab I 1. Gilt doch Ab I 1 dem Nachweis, daß die Tradition von Mose über die Männer der Großen Synagoge zu den Pharisäern führt, die im folgenden als die Väter und Erben der wahren Tradition zu Worte kommen. So auch Herford² S. 19f. Es soll ihren Aussprüchen der Stempel göttlicher Autorität aufgedrückt werden. Zu dem Eingang des Traktates vgl. die ähnlichen Zwecken dienenden Geschlechtsregister Jesu Mat 11–17, Luc 3 23–28; ferner den Prolog des Johannes Evangeliums und den feierlichen Briefanfang Hebr 11–4.

I 2. ¹*Schim'on der Gerechte* soll die Brücke bilden von der Großen Synagoge zu der Reihe der eigentlichen Schriftgelehrten; denn er gilt als zu den letzten Resten (שִׁיר, spätere Form von שָׂאָר, vgl. auch שִׁיר „übriglassen“) der Großen Synagoge gehörig, also als einer ihrer Ausläufer, und zugleich als Lehrer des Antigonos, des ersten Schriftgelehrten, der nachher genannt wird I 3. Mit *Schim'on* dem Gerechten wird *Schim'on I.* gemeint sein, der im Anfang des dritten Jahrhunderts vor Chr. Hohepriester war. Dafür spricht, daß dieser *Schim'on* auch nach Josephus ant XII 2. 4 (= 43) den Beinamen *ὁ δίκαιος* trug (*ὁ καὶ*

2 Schim'on der Gerechte¹ gehörte zu den Überresten der Großen Synagoge. | Er tat den Ausspruch²: | Auf drei Dingen steht die Welt³: auf der Tora, auf dem Kultus und auf der Liebestätigkeit⁴.

δικαίος ἐπικληθεὶς διὰ τὸ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβὲς καὶ τὸ πρὸς τοὺς ὁμοφύλους εὖνουν), was mit הַצַּדִּיק aufs beste übereinstimmt. Es fällt somit außer Betracht der Hohepriester Schim'on II. (III Mak 21f. Josephus ant XII 4. 10 = 224), den Jesus Sirach (49^{15b}, 50¹⁻²⁴) um seiner Verdienste willen aufs höchste feiert (vgl. 49¹⁵: תפארת עמו, *der Stolz seines Volkes*), und zwar offenbar „im frischen Andenken an den eben Dahingegangenen“ (Schürer a. a. O. III⁴, S. 217; vgl. auch Ryssel bei Kautzsch, Apokryphen des AT, 1900, S. 235f. und Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, 1906, S. 476—478). Wenn den Schriftgelehrten richtige chronologische Kenntnisse zuzutrauen wären, hätten sie also die Dauer der von ihnen angenommenen Großen Synagoge auf ungefähr 150 Jahre berechnet, von der Mitte des fünften Jahrhunderts (Esra—Nehemia) bis in den Anfang des dritten (Schim'on I.). Wäre gar, was unwahrscheinlich ist, Schim'on II., der Hohepriester zu Anfang des zweiten Jahrhunderts gemeint, dann kämen noch hundert Jahre zur Lebensdauer der Großen Synagoge hinzu.

I 2. ² Daß הָיָה אֹמֵר wirklich besagen will, wie man gewöhnlich nach der Gramm. des Althebr. übersetzt: *er pflegte zu sagen*, ist wohl angesichts der im Neuhebr. so beliebten Partizipialkonstruktion mit und ohne הָיָה statt des Verbum finitum zu bezweifeln. *Er sagte* oder *er tat den Ausspruch* dürfte genügen, und der Sinn wäre wohl am besten wiedergegeben mit: *Sein* (Schim'ons des Gerechten) *Kernspruch war*.

I 2. ³ עוֹלָם bedeutet im AT überall (auch Koh 3¹¹) *Ewigkeit*, im Neuhebr. hat es wie das griech. αἰών (z. B. Mat 13²², Marc 4¹⁹) den Sinn von *Welt* bekommen. Wird ihr die zukünftige Welt gegenübergestellt, so unterscheidet man הָעוֹלָם הַזֶּה, *diese Welt* (ὁ αἰὼν οὗτος Mat 12³², ὁ νῦν αἰὼν I Tim 6¹⁷, ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστὼς Gal 1⁴) und הָעוֹלָם הַבָּא, *die zukünftige Welt* (ὁ αἰὼν μέλλων Mat 12³², ἐκείνος Luc 20³⁵, ἐρχόμενος Marc 10³⁰), vgl. IV 16. 17.

I 2. ⁴ Drei Grundpfeiler sind es, welche die Welt tragen, auf denen ihr Bestand beruht: 1. הַתּוֹרָה, *die Tora*, wie I 1a (hier ohne Artikel) die ganze von Gott stammende religiöse Unterweisung, die unverdorben weiter tradiert, studiert und gelehrt werden muß; denn die Tora ist nach den Schriftgelehrten das höchste Gut, der Endzweck und Urgrund der Schöpfung. 2. הָעֲבוֹדָה, *der Kultus*, die Gottesverehrung im Opferdienst, ἡ λατρεία Röm 9⁴. Als Beispiel der welterhaltenden Kraft des Opfers

אַנְטִיגֹנֹס אִישׁ סוֹכּוֹ קָבֵל מִשְׁמֵעוֹן הַצִּדִּיק | הוּא הָיָה אוֹמֵר | אֶל-תְּהִי

führen die Rabbinen das Opfer Noahs an, weil daraufhin Gott die Verheißung gegeben habe, es solle keine Sintflut mehr kommen Gen 8, 20–22. Nach der Zerstörung des Tempels konnte auch das Gebet עֲבוּדָה heißen (Pirḳe d^e-Rabbi Eliezer Kap. XVI). 3. גְּמִילוּת חַסְדִּים, *die Liebestätigkeit*, welche ein viel weiteres Feld umspannt als die צַדִּיקָה, die sich im Almosengeben erschöpft (s. zu II 7), da sie nicht nur wie diese dem Armen, sondern auch dem Reichen (z. B. in Krankenbesuch, Gastfreundschaft Tob 22, Tröstung im Leide Tob 4 17, Röm 12 15), nicht nur dem Lebenden, sondern auch dem Toten (Bestattung bes. fremder Toten Tob 1 17 f., 23–7, 12 13) zugute kam, und nicht nur mit Geld und anderen Gaben abgemacht werden konnte, sondern auch persönliche Dienstleistung erforderte. Wie von dem frommen Juden so werden auch von dem christlichen Gemeindeglied „Liebeswerke“ verlangt Mat 25 31 ff.

I 3. ¹Antigonos (s. textkrit. Anhang) von Sokho ist der erste Schriftgelehrte mit griechischem Namen. Das paßt in die hellenistische Zeit, in der er als Schüler Schimʿons des Gerechten gelebt haben muß, da nach dem Tode Alexanders des Großen griechisches Wesen im Orient sich verbreitete, und einer der Diadochen Ἀντιγονος († 301 v. Chr.) hieß, der bei seiner Verdrängung des Ptolemäus Lagi aus Cölesyrien im Jahre 312 v. Chr. auch in den Gesichtskreis der Palästinenser treten mußte. Daß die Beliebtheit griechischer Namen bei den Juden wuchs, zeigen dann die vielen griechischen Namen im zweiten Jahrhundert, die trotz der patriotischen Erhebung unter den Makkabäern im Judentum auch später nicht abnahmen. Aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts ist selbst eine jüdische Ἀντιγόνα bekannt (s. Schürer III⁴, S. 55).

I 3. ²Der Schriftgelehrte Antigonos stammte aus סוֹכּוֹ, Sokho; das wird wohl identisch sein mit einer der beiden im AT genannten jüdischen Städte dieses Namens, mit שׁ zu Anfang und gewöhnlich mit ה am Ende geschrieben (שׁוֹכָה [cf. die Handschriften AJL], auch שׁוֹכָה und שׁוֹכּוֹ, so in Chron und Jos 15 48 Kr.), und zwar wohl mit der südwestlich von Jerusalem am Wege nach Eleutheropolis gelegenen Stadt (heute *ḥirbet šuwēke*) Jos 15 35, I Sam 17 1, II Chron 11 7, 28 18, da die andere im Süden von Hebron gelegene (Jos 15 48, heute gleichfalls *ḥirbet šuwēke* geheißen) vielleicht damals in edomitischem Besitz war (vgl. Buhl, Geographie des alten Palästina, 1896, S. 89. 164. 194).

I 3. ³Zu קָבֵל (s. I 1a), das hier und im folgenden als terminus technicus für die Inempfangnahme der Tradition prägnant gebraucht wird,

I 3 Antigonos¹ von Sokho² erhielt (die Tora)³ von Schim'on dem Gerechten. | Er tat den Ausspruch⁴: | Seid nicht den Knechten gleich, die

ist für den Sinn als Objekt תורה, die Tora zu ergänzen. Antigonos ist damit als Schüler Schim'ons bezeichnet.

I 3. ⁴Sein Spruch, der sehr verschiedene Deutung erfahren hat, unterscheidet zunächst zwei Klassen von Dienern: die einen versehen ihren Dienst um des Lohnes willen, denken also bei der Arbeit an den Lohn, an das, was sie verdienen und für sich gewinnen; die andern sind ganz bei der Arbeit, es ist ihnen daran gelegen, rechte und ganze Arbeit zu leisten und ihre Pflicht gegen ihre Herren voll zu erfüllen. Die einen berechnen, wenn sie die Arbeit getan, die Höhe ihres Lohnes, die andern sagen wie die Knechte Luc 17 10: ὁ ὑφείλομεν ποιῆσαι πεποιθήκαμεν. Diesen letztern sollen nun, so fordert Antigonos, die Menschen im Dienst ihres himmlischen Herrn gleichen, es soll ihnen nur an treuer Pflichterfüllung gelegen und jeder Lohngedanke ausgeschaltet sein. Daran knüpft Antigonos noch den Satz: וְיִהְיֶה מִוְרָא שְׁמַיִם עֲלֵיכֶם und *es sei Gottesfurcht auf euch*. Das ist doch kaum eine neue Mahnung, sondern ganz identisch mit der vorangehenden; denn wem an treuer Pflichterfüllung gegen Gott gelegen ist, der ist doch gottesfürchtig. Der Satz faßt also mit einer neuen ausdrücklichen Bezeichnung das Vorausgehende zusammen und dieses ist die Exposition dessen, was wahre Gottesfurcht ist. Demnach stehen die beiden Sätze nicht als zwei Mahnungen nebeneinander, sondern sie bilden zusammen eine Aussage, wobei der erste die Bedingung enthält. Somit ist das Ganze als einheitliche Mahnung zu verstehen: *Seid ... den Knechten gleich, die dem Herrn dienen, ohne daran zu denken, daß sie Lohn empfangen, so ist Gottesfurcht auf euch*. Grammatikalisch stehen dieser schon von Paulus Ewald angenommenen Verbindung der beiden Sätze keine Bedenken entgegen: Zwei durch ׀ verbundene imperativische Sätze stehen häufig im Verhältnis von Bedingung und Erfolg zueinander, s. Ges.-Kautzsch²⁸ § 110 f. g. Ferner ist doch auch kein Grund vorhanden, keinem Schriftgelehrten die Anschauung zuzutrauen, daß rechte Gottesfurcht sich erst in einer Erfüllung des göttlichen Willens zeige, die nicht auf Belohnung hinschiele. Verwunderlich ist es allerdings nicht, daß sich das gesetzliche Judentum für diese schöne und tiefe Auffassung nicht erwärmen konnte. Schon in der Erweiterung unseres Traktates, in 'Abot d'-Rabbi Nathan Kap. V 2 erscheint die Legende, die Leugnung eines künftigen Lebens und einer Auferstehung der Toten bei den Sadduzäern und Boëthosäern gehe auf zwei Schüler des Antigonos, Šadoḳ und Boëthos, zurück; diese

כַּעֲבָדִים הַמְשֻׁמְשִׁים אֶת־הָרֶב עַל־מִנָּת לִקְבֹּל פָּרָס | אֲלֵא הָיוּ כַּעֲבָדִים
הַמְשֻׁמְשִׁים אֶת־הָרֶב עַל־מִנָּת שֶׁלֹּא לִקְבֹּל פָּרָס | וְיֵהי מוֹרָא שָׁמַיִם עֲלֵיכֶם :

יוֹסִי בֶן־יוֹעֶזֶר אִישׁ צָרָה וְיוֹסִי בֶן־יוֹחָנָן אִישׁ יְרוּשָׁלַם קִבְּלוּ מִמֶּנּוּ.

hätten nämlich den Ausspruch ihres Lehrers als versteckte Leugnung des künftigen Lebens aufgefaßt (Schürer a. a. O. II⁴ S. 478).

Um diesem Schluß zu entgehen, scheint zu dem Ausspruch des Antigonos in 'Abot de-Rabbi Nathan VI 11 A hinter עליכם der Zusatz gemacht zu sein כדי שיהיה לבא „damit eure künftige Belohnung doppelt sei“ (Schechter, Aboth de-Rabbi Nathan 1887, S. 26).

Später hat man פָּרָס als verschieden von שֶׁכָּר, Lohn, gedeutet und ihm den Sinn von Geschenk, freiwilliger Zugabe, über den Lohn hinaus, bachschiisch (Trinkgeld) gegeben (Maimonides, Bartenora). Betrübbend ist, daß R. T. Herford diese Auslegung „a present“ bzw. „an unconditional gift“ wieder aufnimmt.

I 3. ⁵ cf. Dan 7 10. שָׁמַשׁ „bedienen“; zu עֲבָדִים הַמְשֻׁמְשִׁים mit Artikel nur beim Attribut, s. I 1 a.

I 3. ⁶ עַל־מִנָּת לִי, wörtlich auf Grund des Anteils, hat den Sinn: unter der Bedingung, daß, oder einfach um zu, im Gedanken daß, und daher לִי עַל־מִנָּת שֶׁלֹּא den Sinn: nicht um zu, ohne daran zu denken, daß.

I 3. ⁷ פָּרָס (mit festem ā, s. Albrecht § 47) ist griech. Lehnwort = φόρος, Zoll, Tribut, Anteil, Lohn; weniger wahrscheinlich ist die Ableitung von hebr. פָּרַס brechen mit dem Sinn Stück, Portion, Zuteilen (Dan 5 28), was nicht gut Lohn, aber noch weniger Geschenk bedeuten könnte.

I 3. ⁸ אֲלֵא (entstanden aus אֶן־לֹא, wenn nicht) = aber, sondern, ist ein Aramaismus; vgl. Albrecht § 18 a.

I 3. ⁹ In מוֹרָא שָׁמַיִם ist מוֹרָא eine Umschreibung für Gott, die sehr beliebt war, vgl. schon Dan 4 23, ferner I Mak 3 18 (wo τοῦ θεοῦ Glosse ist) 19. 50. 60, 4 10. 24 (τὸν κύριον ist sekundär) 40. 55, 9 46 usw., I Hen 6 2 („Himmelssöhne“) usw. und in andern jüdischen Schriften, dann im NT Mat 21 25, Marc 11 30, Luc 15 18, 20 4, Joh 3 27 und ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, endlich noch in unserm Traktat 'Abot II 2 12, IV 4 b. 11 b. 12, V 17. Ähnliche dem Wohnort entnommene metonymische Bezeichnungen

dem Herrn dienen⁵ im Gedanken, daß⁶ sie Lohn⁷ empfangen; | sondern⁸ seid den Knechten gleich, die dem Herrn dienen ohne daran zu denken, daß sie Lohn empfangen, | so wird die Furcht des Himmels⁹ auf euch sein.

β) Die fünf Gelehrtenpaare (Zugot) I 4—15.

1. Jose ben Jo'ezer und Jose ben Jochanan I 4—5.

[4a¹ Jose ben Jo'ezer aus Šerēda² und Jose ben Jochanan aus Jerusalem erhielten (die Tora) von ihm³.

Gottes sind: סִינִי (s. I 1a), שְׁכִינָה, das geradezu das Wohnen, Ruhen bedeutet, aber ganz besonders das Wohnen oder Ruhen Gottes im Tempel (im Allerheiligsten über der Bundeslade) bezeichnet und darum wieder für Gott gebraucht wird (III 2b, 6), und das scheinbar ganz allgemeine und abstrakte, aber wahrscheinlich doch auch auf die heilige Stätte, wofür man seit alters הַמָּקוֹם (z. B. Gen 22 3 f., 28 11. 19) gern gebrauchte, zurückgehende הַמָּקוֹם oder מָקוֹם (II 9, III 3 10a. 14, VI 1). Vgl. E. Landau, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebräischen Literatur. Diss. Zürich 1888. Der Ersatz des Gottesnamens durch Umschreibungen geht auf die Scheu vor dem Gebrauch und der Aussprache des Namens Gottes zurück (Bousset-Greßmann, Religion des Judentums³ S. 310 ff.).

I 4a. ¹Das erste der fünf im folgenden (I 4—15) namhaft gemachten Schriftgelehrtenpaare (זוגות, Sing. זוג, זוג, זוג vom griech. ζεύγος), welche die Traditionskette von Antigonos bis auf Hillel und Schammaj hinunterführen. Die spätere jüdische Tradition, die aber in der Mischna selber außer an der wahrscheinlich sekundären Stelle Chag II 2 noch nicht vertreten ist, macht diese Schriftgelehrtenpaare zu Vorsitzenden des Synedriums und verleiht ihnen Titel, die erst später für den ersten und den zweiten Vorsitzenden im Collegium üblich waren. Der erste eines Paares soll als der Präsident des Synedriums den Titel Nāsi' (נָשִׂיא), der zweite als der Vizepräsident den Titel Ab bet din (אב בית דין) geführt haben*). Aber vor dem am Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebenden R. Jehuda, dem als erstem der Titel נָשִׂיא beigelegt wurde (Abot II 2), bedeutet נָשִׂיא den wirklichen Fürsten des Volkes, und אב בית דין kann ursprünglich wie ראש בית דין nur den wirklichen, also ersten Präsidenten des Gerichtshofes bezeichnen. Später, als es

*) הראשונים היו נשיאים ושנים להם אבות בית דין (cf. d. Text bei Goldschmidt III 841).

יוסי בן-יועזר איש צרדה אומר | יהי ביתך בית ועד לחכמים | והיו
מתאבד בפר רגליהם | ושונה בצמאה את-דבריהם:

kein jüdisches Staatswesen mehr gab, und die oberste Kompetenz im Judentum dem Schriftgelehrtenkollegium zukam, wurden diese Titel „gleichsam um einen Grad herabgesetzt und auf den Präsidenten und Vizepräsidenten übertragen“ (Schürer II⁴, S. 258). Die Tradition hat hier, ähnlich wie bei der Umwandlung der großen Gemeindeversammlung unter Esra-Nehemia in die Große Synagoge (s. zu I 1a), spätere Verhältnisse in die frühere Zeit projiziert und nach diesen frühere Erscheinungen umgedeutet. Denn wie diese Paare die genannten Titel nicht trugen, so waren sie auch keineswegs die Präsidenten des Syne-driums, das zu ihrer Zeit noch weitgehende politische Befugnisse hatte und sich nicht mit der Tradition und Auslegung des Gesetzes befaßte. Die zehn Schriftgelehrten, die hier zu fünf Paaren geordnet sind, hatten aber keine politische Stellung, sondern zeichneten sich höchstens als Gesetzeslehrer und Schulhäupter aus. Es mögen gerade zehn Namen aus dieser Periode in der Erinnerung geblieben sein, und die Anordnung in Paare wird in Analogie mit den beiden letzten Hillel und Schammaj durchgeführt sein, von denen man wußte, daß sie Zeitgenossen waren. Für die Chronologie ist daher aus dieser Aufstellung nichts zu schließen, nicht einmal, daß es sich von Antigonos bis auf Hillel und Schammaj um fünf Generationen (ca. 150 Jahre) handle, was ja allerdings einigermaßen stimmte, wenn „Schim'on der Gerechte“ mit dem von Jesus Sirach gefeierten Hohepriester Schim'on (II.) zu identifizieren wäre. Für die chronologische Festlegung der einzelnen siehe unten bei den einzelnen Namen. Zu der Beurteilung der fünf Paare im ganzen vgl. Schürer II⁴, S. 238 ff. 420 ff. und außer der zu I 1a genannten Literatur noch Kuenen, *Over de samenstelling van het Sanhedrin*, 1866, deutsch: *Über die Zusammensetzung des Sanhedrin*, in *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*. Übersetzt von Budde, 1894, S. 49–81; und Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadduzäer*, 1874, S. 26–43, Strack, *Einl. in Talmud*⁵, 1921, S. 117 ff.

I 4a. יוסי, wie die beiden ersten Schriftgelehrten heißen, entspricht dem neutest. Ἰωσῆς und ist eine bei Eigennamen von Personen beliebte Abkürzung für (das von mehreren Handschriften gebotene) יוסף. Jose ben Jo'ezer stammte aus Šerēda wie Jerobeam I. (I Kön 11²⁶), das wahrscheinlich mit dem heutigen Kārn Šartābe östlich von Silo im Jordantale zusammenzustellen ist, obschon lautlich die Namen verschieden sind, II Chron 4¹⁷, Ri 7²² (wo wohl auch צרדה zu lesen ist), vgl. Buhl, *Geogr.*

4b¹ Jose ben Jo'ezer aus Š'rēda sprach: | Dein Haus sei ein Versammlungsort² für die Weisen; | bestäube dich³ durch den Staub ihrer Füße | und trinke mit Durst⁴ ihre Worte!

Pal. S. 181 und Burney, The Topography of Gideon's Rout of the Midianites, in der Wellhausen-Festschrift S. 92f. (Beiheft zur ZAW 27, 1914). Mit Jose ben Jochanan aus Jerusalem zusammen ist er noch erwähnt Chag II 2, Soṭ IX 9, allein noch Chag II 7, Edu VIII 4; nach der ersten Stelle soll er ein Priester, und zwar ein Frommer unter der Priesterschaft gewesen sein, und nach Soṭ IX 9 soll es seit dem Tode der beiden Jose an אשכולות „Trauben“, d. h. wohl an großen Gelehrten, die reiche geistige Erquickung bieten, gefehlt haben*). Über die Zeit der beiden Jose geben alle diese Stellen keinen näheren Aufschluß.

I 4a. ⁸ Wenn מהם von ihnen die richtige Lesart sein sollte, so bezieht es sich nicht auf die angeblichen Schüler des Antigonos: Šadoḳ und Boëthos, von denen unser Kapitel nichts weiß, sondern auf den Lehrer der beiden Jose, Antigonos und seine Vorgänger. Diese Anschauung wäre aber so einzigartig und dem sonstigen Gebrauch von קבל widersprechend, daß die übrigens von mehreren Handschriften bezeugte Lesart ממנו, von ihm scil. Antigonos, hier vorzuziehen ist, trotzdem sie die leichtere ist. מהם ist entweder gedankenlose Gleichmacherei mit der Einführung der vier folgenden Paare I 6. 8. 10. 12, oder unglückliche Beeinflussung der Legende über die Šadduzäer und Boëthosäer in Abot d^e-Rabbi Nathan Kap. 5, s. oben zu I 3 S. 13. Anders Herford. Um מהם zu stützen, nimmt er Ausfall eines oder mehrerer Namen zwischen Antigonos und den beiden Jose's, bzw. zwischen Simon, dem Gerechten, und Antigonos an.

I 4b. ¹ Empfehlung der Lernbegierde und des Wissensdurstes.

I 4b. ² ועד, im AT nicht vorkommend, bedeutet Zusammenkunft, also ist ועד בית das Versammlungs-*haus*, Stelldichein, sozusagen das „Sitzungs-lokal“.

I 4b. ³ והוי ist Aramaismus: הוי = היה und הוי = היה. התאבק (nicht-biblisch) ist denominatives Verbum von אבק, Staub, also: sich bestäuben. Die Mahnung, sich mit dem Staube der Füße der Weisen zu bestäuben, erklärt sich daraus, daß beim Unterricht die Lehrer auf Schemeln, die Schüler aber zu ihren Füßen am Boden (בקרקע) zu sitzen pflegten**), wie

*) Andere wollen in אשכול das griech. σχολή sehen!

**) Freilich gab es auch ספסלין (= σφέλας, subsellium) „Bänke“ für die Schüler. Auch „Stehen“ beim Lernen kommt vor, s. Taylor zu Abot I 4 und S. Krauß, Talmudische Archaeologie III, S. 206ff.

יֹסִי בֶן-יֹחָנָן אִישׁ יְרוּשָׁלַם אָמַר | יְהִי בֵיתְךָ פֶּתוּחַ לְרוּחָהּ | וְיִהְיֶה עָנִי
 בְּנֵי בֵיתְךָ | וְאַל-תִּרְבֶּה שְׂחָה עִם-הָאִשָּׁה:
 [בְּאִשְׁתּוֹ אָמְרוּ קָל וְחֹמֶר בְּאִשְׁתְּ חֲבֵרוֹ.]

z. B. Paulus παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιηλ πεπαιδευμένος (Apg 22³) und Maria παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου (Luc 10³⁹) war, vgl. auch Jesus im Tempel καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων (Luc 2⁴⁶).

I 4b. ⁴Die Lernbegierde soll so groß sein, daß die Schüler *mit Durst* die Worte der Weisen *trinken*, in sich aufnehmen, „quemadmodum homo siticulosus cum deliciis bibit, et non ut homo saturatus, qui cibum fastidit et res quantumvis delicatas renuit“ (Bartenora).

I 5a. ¹Der Spruch des Jose ben Jochanan ist nach Form und Inhalt das Seitenstück zu dem seines Paargenossen. Er hebt der Wissenschaft, dem Studium gegenüber die Praxis, das Tun hervor. Ob diese Korrespondenz mit dazu geholfen hat, die beiden Schriftgelehrten als ein „Paar“ zusammenzustellen? Nicht nur Gelehrten soll das Haus zum Stelldichein dienen, sondern auch für Gäste *soll es weit offen sein*.

I 5a. ²לְרוּחָהּ bedeutet *ins Freie, ins Weite*, der Gegensatz zu רֹחָהּ ist צָרָה; Gott führe sie מִצָּרָה לְרוּחָהּ *aus der Enge* (der Bedrängnis und dem Gefängnis), *ins Freie*, heißt es in einem jüdischen Gebet, vgl. auch Ex 8¹¹. Das braucht aber nicht *allseitig* zu heißen, wie in Abot de-Rabbi Nathan Kap. 7 und ב Kap. 14 von Hiob gesagt wird, sein Haus habe auf jeder der vier Seiten eine Türe besessen, sondern es genügt, daß das Haus weit offen stand und nicht nur durch eine Hintertür zugänglich war. Zur Gastfreundschaft vgl. Gen 18^{3ff.}, 19^{1ff.}, Hi 31³², Mat 25^{44. 45}, Röm 12¹³, Hebr 13².

I 5a. ³Besonders sollen aber die Armen בְּנֵי בֵיתְךָ, *deine Hausgenossen* sein, wie Angehörige des Hauses behandelt werden, vgl. Luc 14^{15ff.}

I 5a. ⁴Sich nicht viel mit einem Weibe zu unterhalten, ist die dritte Mahnung. Der Artikel bei הָאִשָּׁה ist generell: überhaupt *mit keinem Weibe*; die Einschränkung auf das eigene Weib wäre ohnehin widersinnig. שְׂחָה bedeutet hier, wie שִׁחַ II Kön 9¹¹, JSir 13¹¹, wo es auch mit dem Verb הִרְבָּה verbunden ist, *Gerede, Unterhaltung, Konversation*. Was die Nichtbeachtung der Mahnung für Folgen haben kann, ist JSir 9¹⁻⁹ zu lesen und wird auch mit den Glossen I 5b und c erklärt. Das Gefühl der Unschicklichkeit, sich mit Frauen in ein Gespräch einzulassen, erregt auch die Verwunderung der Jünger über die Unterhaltung Jesu mit dem Weibe am Jakobsbrunnen Joh 4²⁷ ἑθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει.

5a¹ Jose ben Jochanan aus Jerusalem sprach: | Dein Haus stehe weit² offen, | Arme seien deine Hausgenossen³, | und unterhalte dich nicht viel mit einem Weibe⁴.

5b¹ [Von dem eigenen Weibe⁷ (gilt das), sagten sie; um wie viel mehr⁸ (gilt es) von dem Weibe seines Nächsten.]

Das Weib wird von dem Torabeflissenen als Hemmschuh und Versuchung empfunden. Verwandt sind die Hillelsprüche Pirke 'Abo^t II 7: „Viel Mägde, viel Unzucht; viel Weiber, viel Zauberei“. Solches Verhalten dem Weibe gegenüber erklärt sich: 1. aus der alten Monopolstellung des Mannes in Sachen der Religion; 2. wird für den Weiberhaß mancher Rabbinen auch der, das Natürliche und Sinnliche als Sünde verabscheuende Geist des hellenistischen Zeitalters in Anschlag gebracht werden müssen (vgl. Beer, Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum, 1919, S. 25). Wie weit noch im heutigen Judentum die alte Überzeugung von der Minderwertigkeit der Frau nachwirkt, mag man aus den Klagen Kohlers (Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums, 1910, S. 339f.) entnehmen. Erinnert sei auch an den bekannten, noch jetzt vom Mann in der Synagoge zu sprechenden Lobspruch aus dem jüdischen Morgen-gebet: „ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שלא עשני אשה“, „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der mich nicht als Weib erschaffen hat“ (vgl. Bousset-Greßmann, Religion des Judentums³ S. 427). Aus berufsasketischen Gründen blieb Jeremia, wie wohl einst auch Elia und Elisa, unverheiratet Jer 161ff. Als ein Jesuwort ist Mat 19 12 überliefert καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι . . . διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Überhaupt ist ähnlich dem rabbinischen Judentum vielfach auch die Urchristenheit zur Ehe- und Frauenfrage eingestellt gewesen. Wie im Judentum die Frau keine Tora zu lernen brauchte, sondern nur der Mann (Deut 6 20ff., 11 18ff.), so verbietet erst recht I Tim 2 12 der Frau das διδασκαλεῖν (I Kor 14 34) und kann die Frau durch τεκνογονία sich die Seligkeit erwerben I Tim 2 15 (vgl. Taylor zu P. Ab. I 5). Ein Paulus verteidigt die Ehelosigkeit nicht bloß für sich persönlich, sondern empfiehlt sie auch den Gemeinden als „das höhere Ideal“ I Kor 7 (vgl. Bousset in den Schriften des NT II³, Göttingen 1917, S. 109f. u. O. Holtzmann, Das NT 1926, II S. 527ff.). Freilich stammt von demselben Paulus das die Frau erlösende und echten religiösen Universalismus atmende Wort, Gal 3 28 οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔστι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ähnliche Gedanken bahnten sich aber auch schon im Judentum an, vgl. Joel 3 1f. und Bereschith Rabba VIII cf. I Kor 11 11 (Taylor), und selbstverständlich war auch im rabbinischen Judentum die Praxis oft besser als die graue Theorie.

I 5b und c. ¹Zwei Glossen zu der unmittelbar vorangehenden Mahnung. Die zweite ist, wie Strack erkannt hat, die ältere; denn die erste setzt die zweite voraus, da nur unter dieser Voraussetzung das אָמְרוּ (I 5b) sein Subjekt הַכִּתְּמִים für gegeben ansehen kann, wie auch das מִן, von da aus, daraus folgernd, schließend unmittelbar an I 5a anknüpft und I 5b nicht vor sich duldet. Die Erklärung von I 5c geht daher der von I 5b voran.

[מִכֵּן אָמְרוּ חֲכָמִים | כָּל-הַמֵּרְבֶּה שִׁיחָה עִם-הָאִשָּׁה | גּוֹרֵם רָעָה לְעַצְמוֹ
וּבוֹטֵל מִדְּבַרֵי תוֹרָה | וְסוֹפוֹ יוֹרֵשׁ גִּיהֶנָּם.]

יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-פְּרוּחָה וּמַתִּי הָאֲרָבִלִי קִבְּלוּ מֵהֶם.

I 5c. ²Die Schlußfolgerung der Weisen (I 5c) aus dem Spruch des Schriftgelehrten Jose ben Jochanan (I 5a) ist charakteristisch für den Geist, für die Mentalität dieser Rabbinen. Für die Schriftgelehrten der älteren Zeit waren wohl Gesetz und Gesetzesstudium das Wichtigste, aber daneben traten als Gegengewicht doch immer, wie gerade die sich ergänzenden Sprüche des ersten Paares zeigen, ethische Forderungen. Für die späteren Rabbinen ist das Gesetzesstudium das einzige: die ethische Mahnung wird in eine Empfehlung unablässigen und ununterbrochenen Gesetzesstudiums umgebogen; die Unterhaltung mit einem Weibe ist deshalb vom Ubel, weil sie vom Torastudium abhält und so zur Gehenna führt. Das bleibt der Sinn, ob man die einfachste Lesart כָּל-הַמֵּרְבֶּה vorzieht oder das Plus וּמִן שְׁהָאָדָם (resp. וְשָׂאָדָם oder וְשָׂכַל הָאָדָם) *jederzeit da, so oft ein Mensch* als ursprünglich betrachtet (s. textkrit. Anhang).

I 5c. ³גָּרַם (Partiz. גּוֹרֵם) hat die im AT nicht belegte, im Aramäischen (vgl. Targ Jes 39: בִּישְׁמָא לְהוֹן דְּתִיתִי אֲרִי גְרָמוּ דְּתִיתִי לְהוֹן בִּישְׁמָא für hebr. רָעָה לָהֶם רָעָה) gewöhnliche Bedeutung *verursachen, veranlassen, nach sich ziehen*.

I 5c. ⁴Zu לְעַצְמוֹ = (für) *sich selbst*, ähnlich der im AT gebräuchlichen Umschreibung des Pronominalbegriffs mit נָפֶשׁ, vgl. Ges.-Kautzsch ²⁸ § 139 f.; עָצָם wird im AT so nur in bezug auf Sachen gebraucht, s. ebd. § 139 g.

I 5c. ⁵סוֹפוֹ, wörtl.: *sein Ende*, ist zum Adverb erstarrt = *endlich, schließlich*, vgl. arab. سَوْفَ. Kautzsch, Aramaismen S. 68, betrachtet סוֹף als „sicher aramäisch“; dann sollte er aber auch בָּטַל, *aufhören, ablassen* (im AT nur Koh 12:3) als Aramaismus anerkennen, vgl. Lidzbarski, Nordsem. Epigr., S. 235, St. A. Cook, A Glossary of the Aramaic Inscriptions, 1898, S. 29 und Nöldeke, ZDMG 1903, S. 417.

I 5c. ⁶Die prägnante Verbindung *die Hölle ererben* erklärt sich als Parallele zu dem üblicheren und wohlverständlichen Ausdruck *den Garten Eden, das Paradies ererben*, z. B. Abot V 20b, vgl. dazu im NT κληρονομέω mit den verschiedensten Objekten, die einen künftigen Segen bezeichnen, wie z. B. *das Reich Gottes* I Kor 6 9f., Mat 25 34, *ewiges Leben*

I 5c [Demgemäß² sagten die Weisen: | Jeder, der sich viel mit einem Weibe unterhält, | zieht⁸ sich⁴ Unheil zu, er wird abgehalten von den Worten der Tora, | und das Ende ist⁵, daß er die Gehenna⁶ ererbt.]

2. Jehoschu^a ben Perachja und Mattaj von Arbela I 6—7.

I 6a Jehoschu^a ben Perachja und Mattaj von Arbela¹ erhielten (die Tora) von ihnen.

Mat 19²⁹ usw., vgl. auch Mat 23¹⁵ οὐδὲν γέεννης. Es ist daher nicht יִרְדָּ לַג (s. textkrit. Anhang) zu lesen. גֵּיהֶנֶם, Jos 15⁸, 18¹⁶ גֵּיהֶנֶם, ursprünglich (in vollständigerer Form גֵּיהֶנֶם בְּנֵי-בְנֵי-יִשְׂרָאֵל) der Name der Talschlucht im Süden Jerusalems, wo Kinderopfer geübt wurden II Kön 23¹⁰, Jer 7^{31f.}, und wo nach Jes 66²⁴ die Leichen der im Endgericht gestraften Abtrünnigen in unaufhörlicher Pein liegen (vgl. I Henoch 27²), ist der Name der Hölle, des Aufenthaltsortes der Verdammten geworden, gräzisiert lautet er im NT γέεννα, z. B. Mat 5^{22. 29}. Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 288 ff.

I 5b. ⁷Aus der Erklärung der Weisen (I 5c) folgert die jüngere Glosse I 5b weiter: Wenn sie erklärten, daß dies von dem eigenen Weibe gelte, so gilt dies noch weit mehr von dem Weibe des Nächsten. אֶ in תוֹשָׁא אֶרֶץ ist nicht direkt von אֶרֶץ abhängig, sondern von einem hinzuzudenkenden Sätzchen *das* (scil. die Warnung vor der Unterhaltung mit einem Weibe) gilt, und אֶ bedeutet *in bezug auf*.

I 5b. ⁸קל וחומר, wörtl.: *ein Leichtes und eine Erschwerung, leicht und schwer*, ist die übliche Formel zur Einleitung eines Schlusses, und zwar der Bedeutung der Formel gemäß, ursprünglich eines Schlusses a minori ad majus *um wieviel mehr* (= כִּי אֵף Prov 11³¹ Oesterley), vgl. auch VI 3 und im NT πόσω μάλλον Mat 7¹¹, 10²⁵, Luc 11¹³. Da sich aber die ursprüngliche Bedeutung verloren hat, ist daraus eine allgemeine Schlußformel geworden, die, a majori ad minus fortschreitend, geradezu auch *um wieviel weniger* bedeuten kann, s. Geiger, Lesestücke, S. 112.

I 6a. ¹Das zweite Paar, s. o. I 4a., Jehoschu^a ben Perachja und Mattaj von Arbela sind in der Mischna nur noch Chag II 2 erwähnt. Über ihre Zeit läßt sich daraus und aus späteren Überlieferungen nichts Genaueres entnehmen. Hat die Traditionskette der Paare recht, so stehen sie vor dem dritten Paar, das wahrscheinlich in das erste Drittel des letzten vorchristlichen Jahrhunderts fällt, also einige Zeit vor 100 v. Chr. מַתַּי heißt תַּאֲרֵבְלִי, *der Arbelite*, stammte demnach aus Arbela, Ἀρβηλα I Mak 9², dem heutigen Irbid in Galiläa nordwestlich von Tiberias, vgl. Franz Delitzsch, Ein Tag in Capernaum², 1873, S. 12. Die

יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-פְּרִיָּה אוֹמֵר | עֲשֵׂה לְךָ רֵב | וְקָנָה לְךָ חֵבֵר | וְהָיָה דָן אֶת-
כָּל-הָאָדָם לְכַף זְכוּת:

מִמִּי הָאָרְבֵּלִי אוֹמֵר | הִרְחַק מִשְׁכָּן רָע | וְאֶל-תַּחֲמוֹר לִרְשָׁע | וְאֶל-
תַּחֲנָאשׁ מִן-הַפְּרַעֲנוֹת:

Synagoge, deren Ruinen sich dort vorfinden, vgl. S. Krauß, *Synagogale Altertümer*, 1922, S. 329. 339. 343. 361, soll natürlich nach der Legende Mattaj erbaut haben. Nach anderer Lesart (s. textkrit. Anhang) lautete der Name נַחֲמִי, wohl Abkürzung für נַחֲמִיָּה, wie מַתִּי, griech. Μαθητής, eine solche für מַתְתִּיָּה sein wird (vgl. I 4a zu יוֹסִי).

I 6b. ²רֵב bedeutet den *Meister, Lehrer*, und חֵבֵר den *Genossen*, hier den *Studiengenossen* (Kommilitonen). Beide sind zu tüchtigem Studium nötig. Denn als Autodidakt kommt man nicht weit, und ohne die Hilfe des Studiengenossen, mit dem das Gehörte besprochen wird, kann das rechte Verständnis verfehlt werden und das Gedächtnis versagen. Auch beim Studium gilt es, daß wer keinen Freund hat, der linken Hand gleicht, der die rechte fehlt (כְּשָׂמַאל בְּלֹא יָמִין), vgl. auch Koh 49 „besser sind zwei als einer“ und Ta'an 23a אִי חֲבֻתָא אִי מִיתוּתָא „entweder Geselligkeit oder Tod“ (Levy, Taylor).

I 6b. ³Das Urteil über einen Menschen soll stets לְכַף זְכוּת, wörtl.: *nach der Wagschale des Verdienstes*, d. i. in bonam partem, *nach der guten Seite* gefällt werden; natürlich muß sich Verdienst und Schuld die Wage halten und nicht, wenn die Schuld deutlich überwiegt. Zum Bild von der Wagschale vgl. II 8c. Das erste soll sein, daß man von jedermann das Beste denkt und annimmt, so soll es auch der Richter halten und kein „advocatus diaboli“ sein. Ähnlich, aber doch mit einer etwas andern Nuance, lautet der bekannte Satz: in dubio pro reo.

I 7. ¹Der Leibspruch Mattajs von Arbela denkt nicht wie der seines Genossen (I 6b) an das Studium und die richterliche Betätigung des Schriftgelehrten, sondern gibt allgemeinere Lebensregeln. Das Leben kommt also hier wieder (wie bei I 5a neben I 4b) neben dem Wissen zu seinem Rechte.

I 7. ²Zuerst mahnt Mattaj: *Zieh weit weg von einem bösen Nachbar*. Die Gefährlichkeit eines solchen ist überall bekannt: Themistokles ließ hinzufügen, als er sein Landgut zum Verkauf ausrief, daß es einen guten

b J^hoschu^a ben P^rachja sprach: | Nimm dir einen Lehrer², | verschaffe dir einen Genossen | und beurteile alle Menschen nach der guten Seite³.

Mattaj von Arbela¹ sprach: | Zieh weit weg von einem bösen Nachbar², | mache nicht gemeinsame Sache mit einem Gottlosen³ | und hege keine Zweifel an der Vergeltung⁴.

Nachbar habe; das lateinische Sprichwort sagt: *propter vicinum malum semper aliquid mali*, und das arabische: *شرف الجار قبل الدار* „besieh dir den Nachbar vor der Wohnung“.

I 7. ³Ebenso bekannt ist die zweite Mahnung: *mache nicht gemeinsame Sache mit einem Gottlosen*, vgl. I Kor 15 33: *φθείρουσιν ἡθη χρηστὰ ὁμιλίας κακάι* und Ps 11, Neg XII 3 „Wehe dem Gottlosen und wehe seinem Nachbarn“. Sie beruht auf der Erfahrung, die wiederum in verschiedenen Sprichwörtern sich ausdrückt: „Gleich und gleich gesellt sich gern“, oder „Sage mir, mit wem du umgehst, so sage ich dir, wer du bist“. „Es kann der Frömmste nicht in Frieden bleiben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt“. Zu vergleichen ist auch besonders JSir 13 15–19.

I 7. ⁴Die dritte Mahnung: *Zweifle nicht an der Vergeltung* ist nicht in enger Verbindung mit der vorhergehenden zu fassen, als ob nur auf die sichere Strafe für den Umgang mit dem Gottlosen hingewiesen werden sollte, sondern für sich zu nehmen und allgemein zu verstehen: An der göttlichen Strafe für die Sünde ist niemals zu zweifeln. Dabei ist es nicht die Absicht Mattajs, etwa skeptische Fromme zu trösten, die wie die Gottesfürchtigen im Buche Maleachi über das Ausbleiben des göttlichen Gerichts an ihren gottlosen Zeitgenossen klagten (Ps 73 12. 13), oder gar die Pharisäer in der Hoffnung zu bestärken, Johannes Hyrcanus werde schon noch für seinen Übergang zu den Sadduzäern von Gott gestraft werden; sondern es ist ihm darum zu tun, die Menschen von eigenem Sündigen abzuhalten durch Warnung vor der leichtfertigen Meinung, es gebe keine Vergeltung. Ähnlich mahnen unsere Sprichwörter: „Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber trefflich klein“ und „Aufgeschoben ist nicht aufgehoben“. Das im AT nicht belegbare *Hitka* *התקא* kann nur bedeuten: *sich dem Zweifel hingeben, Zweifel hegen*, vgl. *אש* im *Nik*. (z. B. I Sam 27 1) und im *Ki*. (Koh 2 20), und zu der Bildung des im AT gänzlich unbelegten *פרענות, פרחלות, פרחלות* *Vergeltung, Strafe*, vgl. Albrecht § 76.

יהודה בן-טבי ושמעון בן-שטח קבלו מהם.

יהודה בן-טבי אומר | אל-תעש עצמה כעורכי הדינים | וכשיהיו בעלי
הדין עומדין לפניך יהיו בעיניך כרשעים | וכשנפטרין מלפניך יהיו
בעיניך כצדיקים | שקבלו עליהן את-הדין:

שמעון בן-שטח אומר | הוי מרבה לחקור את-העדים | והוי זהיר
בדבריה שמא מתוכן ילמדו לשקר:

I 8a. ¹Das dritte Paar. Der erste: J^ehuda ben Tābaj (טבי, eine Abkürzung für טוביה mit aramäischer Aussprache, vgl. טבי Ber II 7 und s. o. zu I 4a und 6a), scheint weniger bedeutend gewesen zu sein als sein Genosse Schim'on ben Schatach, der, wenn die spätere jüdische Tradition einigermaßen einen historischen Kern aufweist, unter Alexander Jannaeus (103—76 v. Chr.) und unter Salome Alexandra (76—67 v. Chr.) eine wichtige Rolle gespielt hat. Danach ist als Zeit des dritten Paares der Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts anzunehmen. Nach Schürer, Verzeichnis der Personennamen in der Mischna, 1913, 11 und 23, ist in der Mischna der erste noch Chag II 2, der zweite außerdem noch Ta'an III 8 und Sanh VI 4 genannt. Zur rabbinischen Tradition über diese Männer vgl. Schürer I³ 279f. II⁴ 422 und R. Leszynsky, Simon ben Schétah, in Revue des Études Juives 1912 (LXIII) 216—231.

I 8b. ²Der Wahlspruch des J^ehuda ben Tābaj gibt, wie der seines Genossen (I 9), Anweisungen für das Verhalten und Verfahren beim Gericht. Die erste fordert vom Richter völlige Selbständigkeit und Unabhängigkeit beim Urteil, er soll sich *nicht beeinflussen lassen* (= אל-תעש עצמך כ') von fremder Meinung und Darlegung.

I 8b. ³Die Bedeutung von עורכי הדינים ist nicht ganz klar. Doch können darunter schwerlich „Fürsprecher“ oder „Advokaten“ verstanden werden. Da ערך als forenser terminus den Sinn von (die Rechtssache) *ordnen, darlegen, vorlegen* hat (vgl. mit משפט als Objekt Hi 13 18, 23 4), ist עורכי הדינים wohl Bezeichnung derjenigen Mitglieder des Gerichts, welche die Aufgabe haben, über den ganzen Rechtsfall Bericht zu erstatten und ihn dem Kollegium vorzulegen, also vielleicht Bezeichnung der Untersuchungsrichter oder der Referenten, Referendare. עורכי הדינים

3. J'huda ben Tāḥaj und Schim'on ben Schaṭach I 8—9.

3a J'huda ben Tāḥaj und Schim'on ben Schaṭach¹ erhielten (die Tora) von ihnen.

3b J'huda ben Tāḥaj sprach²: | Stelle dich nicht den Referenten der Richter³ gleich, | und wenn die Parteien vor dir stehen, seien sie (beide) von dir als schuldig betrachtet⁴, | und wenn sie von dir verabschiedet sind, seien sie (beide) von dir als schuldlos betrachtet, | da sie über sich das Gericht entgegengenommen haben⁵.

9 Schim'on ben Schaṭach sprach¹: | Sei gründlich im Verhöre der Zeugen | und sei (dabei) vorsichtig² in deinen Worten, daß³ sie nicht aus ihnen lernen, die Unwahrheit zu sagen.

ist dann als prägnante Abkürzung für עֹרְכֵי מִשְׁפָּט לְדִינִים zu erklären. Auch die Lesart הַדִּינִים ändert an der Sache nichts; denn עֹרְכֵי הַדִּינִים sind nichts anderes als *Darleger der Rechtsfälle*.

I 8b. ⁴Ferner soll der Richter durchaus unparteiisch, für keine Partei irgendwie voreingenommen sein und kein Ansehen der Person kennen; beide Parteien sollen ihm in gleicher Weise *schuldig* (רָשָׁע) erscheinen, wenn sie als בְּעָלֵי הַדִּין als *Inhaber einer Rechtssache*, als *solche, die einen Rechtsstreit haben*, vor ihn treten. Daß J'huda ben Tāḥaj nicht immer selbst die von ihm empfohlene richterliche Unparteilichkeit befolgte, lehrt der Makk 5b über ihn berichtete Fall (Taylor).

I 8b. ⁵Endlich soll nach ergangenem Gericht und vollzogenem Urteil die Schuld als abgetragen gelten; auch der verurteilten Partei darf nichts nachgetragen werden, für den Richter sind beide Parteien wieder als einander gleich und zwar jetzt als *schuldlos, gerecht* צַדִּיק zu betrachten. Die Lesart וְכֵאֵם (s. textkrit. Anhang) hat wesentlich denselben Sinn, erforderte aber als entsprechenden Gegensatz im vorhergehenden חֵיב statt רָשָׁע. Das im AT nicht belegte נִקְטָל von נָפַטַר bedeutet *entlassen, verabschiedet sein*.

I 9. ¹Schim'on ben Schaṭach empfiehlt ein gründliches Zeugenverhör und größte Vorsicht in der Fragestellung, damit dem Verhörten nicht unwahre Aussagen nahegelegt werden. Bartenora: ne dicat iudex, forsān hoc et illo modo res contigit, vel, si res hoc et illo contigit, vincet N. causam.

I 9. ²וְהִירָא, vgl. Esr 4 22, JSir 13 13.

I 9. ³Zu שָׁמָא μήποτε, ne forte, vgl. Siegfried § 83 d; Albrecht § 25 a.

שְׁמַעְיָה וְאַבְטָלְיוֹן קָבְלוּ מֵהֶם.

שְׁמַעְיָה אוֹמֵר | אֶהְיֶה אֶת־הַמְּלָאכָה | וְשָׂא אֶת־הַרְבֵּנוֹת | וְאַל־תִּתְּנוּ
לָרְשׁוֹת:

I 10a. ¹Das vierte Paar: Sch^ema‘ja und Abtäljon. Das sind die ersten Namen von Genossen der Zugot, die auch bei Josephus Erwähnung finden: Σαμαΐας und Πωλλίων. Daß die Namen Πωλλίων und Abtäljon dieselbe Persönlichkeit bezeichnen, unterliegt keinem Zweifel, dagegen ist es fraglich, in welchem Verhältnis die beiden Namenformen zueinander stehen. Schürer II⁴ 422f. sieht in Πωλλίων den dem römischen Pollio entsprechenden Nebennamen, den sich Abtäljon für den Verkehr mit der hellenistischen Umwelt in der damals üblichen Weise beilegte, daß er einen ähnlich lautenden hellenistischen Namen wählte, vgl. die Nebennamen Jason zu Jesus, Paulus zu Saul. Demgegenüber hält Schlatter, Die hebräischen Namen bei Josephus, 1913, 121f., an seiner Überzeugung fest, Abtäljon sei schon ein griechischer Name, nämlich Εὐθαλίων, ein hellenistischer Nebenname daher unnötig und Πωλλίων (Πολλίων) bei Josephus nichts weiter als eine Textverderbnis von Εὐθαλίων. Nun darf aber schwerlich mit dem Text des Josephus so willkürlich umgesprungen werden, auch ist, was doch sehr zu beachten ist, Εὐθαλίων als griechischer Name nicht nachgewiesen, sondern nur die Formen Εὐθάλιος (Εὐθάλιος auch bei Preisigke), Εὐθαλῆς und Εὐθάλλος, endlich ist noch die Gleichung Abtäljon = Εὐθαλίων mehr Schein als Wirklichkeit. Denn die genaue Parallele, die in סִימְלִיּוֹן*) ‘Erub III 4 vorliegt und dem griechischen Πτολεμαῖος entspricht, weist darauf hin, daß auch in אַבְטָלְיוֹן das א nur die übliche Prothese vor Doppelkonsonanz am Anfang des Wortes ist, vgl. zu dem prothetischen א Siegfried § 17a und Albrecht § 10b γ. Danach liegt die Vermutung nahe, daß Abtäljon nichts anders ist als Πτολλίων, das nach Krauß bei Schlatter a. a. O. 122 auf ägyptischem Boden nachgewiesen ist, und durch Josephus wird diese Vermutung geradezu bestätigt. Denn Πτολλίων ist nur eine andre Form für Πολλίων resp. Πωλλίων (vgl. die verschiedenen Formen des Namens bei Preisigke Πολίων, Πωλίων, Πωλλίων, Πτολίων, Πτολλείων, Πτολλίων), wie πόλις für πόλις oder πτόλεμος für πόλεμος. So ist also der Text bei Josephus durchaus nicht zu beanstanden, vielmehr auch formell die Identifikation von

*) Die Handschriften der Mekhiltha haben אבטלמוס (Rabin).

4. Schema'ja und Abtäljon I 10—11.

I 10a Schema'ja und Abtäljon erhielten (die Tora) von ihnen¹.

I 10b Schema'ja sprach: | Liebe die Arbeit², | hasse die Würde des Herrseins³ | und suche nicht Bekanntschaft mit der Obrigkeit⁴.

Abtäljon mit Pollion klargestellt. Wir haben somit neben Antigonos (I 3) einen zweiten Schriftgelehrten mit griechischem Namen, und dieser Name ist Ptolion, Pollion. Nach dieser Feststellung bleibt auch auf alle Fälle durch die Nachrichten des Josephus ant XIV 94 (168—176), XV 11 (1—6), 104 (365—372) sicher, daß die beiden, Schema'ja und Abtäljon, zur Zeit des Herodes von etwa 47—20 v. Chr. in hohem Ansehen standen und großen Einfluß hatten. Wenn Josephus ant XV 11 (XV 3) Schema'ja zum Schüler Abtäljons macht (Πολλίων ὁ Φαρισαῖος καὶ Σαμαίας ὁ τούτου μαθητής), so dürfte das nur darauf beruhen, daß er irrigerweise Samaias mit dem späteren Schammaj zusammengeworfen hat (vgl. zu I 12a).

I 10b. ²הַמְּלָאכָה ist die *Arbeit der Hände*. Jeder Schriftgelehrte soll ein Handwerk erlernen. So war R. Jochanan (s. IV 11b) Sandalenmacher, wie Paulus σκηνοποιός, Zeltmacher, Apg 183, vgl. 2034, I Kor 412, Eph 428, I Thess 29, II Thess 38. Denn „otium gignit vitia“ (Bartenora) und „Müßiggang ist aller Laster Anfang“ und Kid 30b לֹל שְׂאִינוּ מְלָמֵד אֶת בְּנוֹ אוֹמְנוֹת כְּאֵלֹ מְלָמְדוֹ לִיסְטוּיֹת wenn einer seinen Sohn kein Handwerk lernen läßt, so ist es, als ob er ihn zum Räuberwesen erzöge. Weitere Beispiele von rabbin. Lobsprüchen auf die Handarbeit siehe bei Taylor. Umgekehrt wird, woran Taylor erinnert, JSir 3824—34 die Weisheit des Schriftgelehrten hoch über den praktischen Lebensberuf gestellt.

I 10b. ³Unter הַרְבֵּנוֹת, die einem Torajünger zuwider sein soll, ist nicht die *Würde eines Rabbi*, eines Gesetzeslehrers gemeint. Auch wendet sich die Mahnung nicht gegen die Eitelkeit und den Stolz der Pharisäer, die sich gerne Rabbi nennen ließen Mat 237, sondern gegen das Streben nach einer Würde und Stellung, da man dominieren könne und als Herr nur zu befehlen habe. Also hat hier רְבֵנוֹת den allgemeinen Sinn von *Würde des Herrseins, von Herrenstellung* (im Machzor Vitry wird ר durch מְלִכּוֹת erklärt — Taylor) Röm 1216, Joh 131ff. Der Grund der Warnung vor רְבֵנוֹת ist nicht, weil Würde Bürde bringt, sondern weil eine dominierende Stellung von der eigentlichen Aufgabe: dem eigenen Handwerk und dem Torastudium abzieht.

I 10b. ⁴הַרְשָׁוִת ist die *Macht, Gewalt*, hier die *Obrigkeit* als Inhaberin der obersten Gewalt. Mit ihr soll man nicht Bekanntschaft, zu nahe

אֲבִטְלִיּוֹן אֹמֵר | חֻקִּים הִזְהִירוּ בְּדַבְרֵיכֶם שֶׁמָּא תַּחֲבוּבוּ חֻבַּת גְּלוּת | וְתִגְלוּ
לְמָקוֹם מִים הָרָעִים | וְיִשְׁתּוּ הַתַּלְמִידִים הַבָּאִים אַחֲרֵיכֶם וְיָמוּתוּ | וְנִמְצָא
שֵׁם שָׁמַיִם מִתְחַלֵּל:

הלל ושמי קבלו מהם.

Verbindung suchen, die gefährlich ist, ja geradezu verderblich werden kann. Fagius führt schon unser Sprichwort an: Mit grossen herren ist böss kirschen essen; und Leusden mahnt, ad principes esse accedendum tanquam ad ignem, neque nimis prope ne comburaris, neque nimis procul ne frigescas. Auch JSir 13 9–13 kennt schon die Gefahren, denen sich aussetzt, wer den Mächtigen gegenüber nicht die nötige Zurückhaltung übt (siehe auch Prov 25 6f., JSir 7 5f. und vgl. P. Abot II 3. III 5). Unter einem Regenten wie Herodes mag Schēma'ja diese Warnung ganz besonders am Platze erschienen sein.

I 11. ¹Die *Weisen* sind die Lehrer der Tora (I 4b). Ihre Aufgabe ist, die Tora richtig weiterzugeben und auszulegen. Denn falsche Lehre und ungenaue Auslegung verursachen Übertretung und werden darum der Übertretung gleichgeachtet und mit Exilierung bestraft, wie die Geschichte Israels zur Genüge beweist. Erfolgt die Exilierung an *einen Ort schlechten Wassers*, d. h. an einen Ort, wo keine gesunde Lehre und Gesetzeskunde, sondern Häresie und Heidentum sich finden, so ist Gefahr, daß die *nach ihnen kommenden Schüler*, d. h. die folgenden Generationen der Schüler, von dem schlechten Wasser *trinken*, d. h. Häresien und Heidentum annehmen und zur Strafe für diesen Abfall *sterben*. Damit aber zeigt sich als Resultat (= וְנִמְצָא) eine so schwere Sünde, wie die *Entweihung des Namens des Himmels*, d. h. Gottes (s. I 3), vgl. noch IV 4b, V 9a. Solche Folgen: Exilierung der Lehrer, Tod der Schüler und über dem allen Entweihung des göttlichen Namens, mahnen zur peinlichsten Hut vor falscher Lehre.

I 11. ²Das Verb *חוב*, *schuldig sein, sich schuldig machen*, ist Aramäismus. Im AT ist nur das Kīṭṭal Dan 1 10 belegt*) (vgl. auch JSir 11 18); auch das Subst. *חובה*, *Schuld* findet sich dort noch nicht.

I 11. ³*כְּנֶסֶת הַדְּרוֹלָה* מִים, ohne Artikel bei מִים wie I 1a, ist Meto-

*) Doch ist I Sam 22 22 wahrscheinlich *חֲבִי* zu lesen.

- 11 Abtalon sprach: | Ihr Weisen¹, habt wohl acht auf eure Worte, daß ihr euch nicht etwa der Strafe der Verbannung schuldig macht² | und an einen Ort schlechten Wassers³ verbannt werdet, | und die Schüler, die nach euch kommen, trinken und sterben, | und sich der Name des Himmels entweiht befindet.

5. Hillel und Schammaj I 12–15.

- 12a Hillel und Schammaj¹ erhielten (die Tora) von ihnen.

nymie für *schlechte Lehre*. Jemandes Wasser trinken = seine Lehre annehmen Joh 4 14, 7 37; vgl. auch I 4b.

I 12a. ¹Das fünfte und letzte Paar: Hillel und Schammaj. Der Name הלל ist alt, aber im AT nur für eine Person nachweisbar Ri 12 13. 15, der Name שמאי dagegen neu und für verschiedene Personen belegt I Chron 2 28. 32. 44 f., 4 17. שמאי ist Abkürzung für שמעאי (vgl. dazu I 4a. 6a. 8a), darum die Verschmelzung von Schammaj und Schemaja bei Josephus (s. I 10a) um so verständlicher.

„Hillel und Schammaj sind unter den fünf Paaren bei weitem die berühmtesten. An jeden von ihnen hat sich eine ganze Schule von Schriftgelehrten angeschlossen, die, wenn auch nicht im Prinzip, so doch in einer Menge einzelner gesetzlicher Bestimmungen nach zwei verschiedenen Richtungen hin auseinandergingen“ (Schürer II⁴ 424). Das Prinzip, das beide vertraten und in dem sie durchaus einig waren, war die Forderung von pünktlicher Erfüllung des Buchstaben des Gesetzes. Dabei begnügte sich aber Hillel in der Regel mit der Forderung des Minimums, während Schammaj das Maximum bestimmte. Hillel und seine Schüler galten daher als Vertreter der milderen, Schammaj und seine Schüler als Vertreter der strengeren Richtung, wenn es schon auch Bestimmungen gibt, in denen sich Hillel für das Schwerere entschied als Schammaj. Es besteht eben zwischen beiden kein prinzipieller Gegensatz, wie auch bei keinem von beiden sich eine Spur von reformatorischen Gedanken oder Tendenzen findet (vgl. auch Strack, Einl. in Talmud⁵, S. 118). Sie sind beide Schriftgelehrte und wollen nichts anderes sein. Es handelt sich lediglich um kleine Verschiedenheiten in der Durchführung desselben Prinzips, d. h. in der genauen Bestimmung der Forderungen des Gesetzes. Die milde Richtung Hillels hat die nächste Zeit geherrscht, doch ohne die Alleinherrschaft zu besitzen; denn in einigen Punkten gab man den Entscheidungen der Schule Schammajs den Vorzug, und in andern setzte man neue, von beiden, Hillel und Schammaj, abweichende Bestimmungen fest. Die größere Bedeutung von Hillel kommt

הָלַל אֹמֵר | הָיָה מִתְלַמְּדוֹ שֶׁל־אַהֲרֹן | אֹהֵב שְׁלוֹם וְרוֹדֵף שְׁלוֹם | אֹהֵב
אֶת־הַבְּרִיּוֹת וּמִקְרָבָן לַתּוֹרָה:

הוּא הָיָה אֹמֵר | נִגַּד שָׁמָּה אֶבֶד שָׁמָּה | דִּי לֹא מוֹסִיף יְסוֹף | וְלֹא יִילֵף
קִטְלָא חֵיב | וְדִשְׁתַּמֵּשׁ בְּתַגָּא חֵלְף:

schon darin zur Geltung, daß unser Traktat sieben Sprüche zum Teil in hebräischer, zum Teil in aramäischer Sprache von ihm aufführt (I 12—14, II 4b—8), von Schammai aber nur einen (I 15). Aber die spätere talmudische Legende weiß noch ganz andere Dinge von ihm zu berichten, von seiner davidischen Abstammung, seinem erstaunlichen Studieneifer, seiner salomonischen Sprachenkenntnis, seiner außerordentlichen Sanftmut und Milde, ein Zeichen, wie hoch die Tradition von ihm dachte. Andere Nachrichten als die in Mischna und Talmud über Hillel und Schammai fehlen gänzlich, auch bei Josephus. Sind sie aber die Schüler von Schammai und Abtalion, so ist nicht daran zu zweifeln, daß ihre Zeit etwa 30 oder 20 vor der christlichen Zeitrechnung beginnt. Vgl. über Hillel und Schammai bes. Schürer II⁴ 424—428, über Hillel Franz Delitzsch, Jesus und Hillel⁸, 1879.

I 12b. ²Zu der traditionellen Milde Hillels stimmt sein erster Spruch, der zum Frieden (Mat 5 9, Eph 2 17) und zur Menschenliebe mahnt. Daß Aharon besonders friedliebend und die Menschen zur Tora führend gewesen sei, wird aus dem Lobe geschlossen, das Mal 2 4—7 dem Priesterstamm Levi erteilt, vgl. bes. v. 6b: *in Frieden und Geradheit wandelte er mit mir und hielt viele von Ungerechtigkeit ab*, wobei natürlich daran gedacht ist, daß das letztere (הָשִׁיב מִעֲוֹן) durch Hinführung zur Tora geschah (vgl. in unserem Spruch: מִקְרָבָן לַתּוֹרָה, *ihr* [der Menschen] *Führer zur Tora*). Spätere Rabbinen haben auch das Versprechen Aharons, das goldene Kalb zu machen, aus reiner Friedensliebe erklärt.

I 12b. ⁸Zu dem abundierenden Suffix, das wie im Aramäischen und Syrischen den folgenden Genitiv vorwegnimmt, in מִתְלַמְּדוֹ שֶׁל־אַהֲרֹן = *von seinen, nämlich Aharons, Schülern*, vgl. Siegfried § 72a, Albrecht § 87d.

I 12b. ⁴Zu שְׁלוֹם רֹדֵף vgl. Ps 34 15, Jes 51 1 und im NT διώκειν εἰρήνην Hebr 12 14, τὰ τῆς εἰρήνης Röm 14 19 (I Petr 3 11 ζητεῖν εἰρήνην).

I 12b. ⁶הַבְּרִיּוֹת ist Plur. von בְּרִיָּה (j Ket 31b, Midr. R. zu HL 13 Rabin) = *בריאה*, *Geschöpf* (vgl. קְרִיָּה = *קריאה*), nicht von בְּרִיָּה, wie Siegfried § 39c und Strack im Lex. zu P. Ab angeben. Das Wort ist im

I 12b Hillel sprach²: | Sei ein Schüler Aharons³, | den Frieden liebend und dem Frieden nachjagend⁴, | die Geschöpfe⁵ liebend und sie zur Tora führend⁶.

I 13¹ Derselbe sprach: | Wer seinen Namen ausbreitet, dessen Name verliert sich²; | wer nicht hinzufügt, nimmt ab³; | wer nicht lernt, ist des Todes schuldig⁴; | wer sich der Krone bedient, schwindet dahin⁵.

Gebrauche vielfach, wie hier, auf die *Menschen* eingeschränkt, vgl. JSir 16¹⁶ und im NT κρίσις Marc 16¹⁵, Kol 1²³.

I 12b. ⁶Die Aufgabe des Schriftgelehrten ist auch nach dem Spruch Hillels, alle Menschen zur Tora zu führen. Darum durchzogen auch die Pharisäer τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον Mat 23¹⁵. Vgl. über die jüdische Propaganda Schürer III⁴, S. 150—188; Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums⁴ 1924, S. 1ff.; Bousset-Greßmann, Religion des Judentums³, S. 82ff.

I 13. ¹Ein aramäischer Spruch Hillels.

I 13. ²אֲבַד שְׁמִי אֲבַד שְׁמִי bedeutet wörtlich: *er breitete den Namen aus, der Name verlor sich*. Die Perfekta drücken „erfahrungsgemäße Tatsachen“ aus, vgl. den sog. aoristus gnomicus der Griechen (Kautzsch²⁸ § 106k), und die beiden Sätzchen stehen als Hauptsätze „wie Glieder einer Gleichung“ nebeneinander, um zu sagen, daß eins dem andern gleichkommt, das zweite die notwendige Folge des ersten ist. Diese Nebeneinanderstellung ist sehr beliebt, vgl. Koh 1¹⁸: יוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מַכְאוֹב, d. h. *häuft er Erkenntnis, häuft er Schmerz*, u. s. auch II 7. Wir pflegen eine solche Erfahrungstatsache im Präsens festzulegen und das Verhältnis der beiden Aussagen durch Verbindungswörter auszudrücken, z. B. *Wer oder Wenn einer den Namen ausbreitet, so verliert sich der Name*. אֲבַד, Name hat hier den Sinn von *Ruf, Ruhm, Ansehen*, und der Spruch warnt vor ehrgeizigem Strebertum und hochmütiger Ruhmsucht, Dünkelhaftigkeit und Aufgeblasenheit, vgl. Prov 29²³, Mat 23¹². Durch אֲבַד = *ausdehnen, ausbreiten* wird man noch speziell an die Parallele vom geplatzen Frosch in der Fabel des Phaedrus erinnert, der sich, als er einen großen Ochsen sah, „tacta invidia tantae magnitudinis“ solange aufblähte („inflat pellem“), um ebenso groß zu werden, bis er „mit geplatzen Leibe dalag“ („rupto jacuit corpore“). Herford¹ erinnert auch an Shakespeares Wort: „vaulting ambition doth o'erleap itself“.

I 13. ³Wie der Hochmut und Übereifer, so ist aber auch der Stillstand nicht gut; denn וְיִי אֲבַד מוֹסִיף, *wer nicht hinzufügt*, scil. neue Kenntnisse zu den alten, *nimmt ab*, vgl. „qui non proficit, deficit“, und „Stillstand ist Rückschritt“. מוֹסִיף part. Aktel von יָסַף, *hinzufügen*; וְיִי impf.

הוא הִנֵּה אוֹמֵר | אִם אֵין אָנִי לִי מִי לִי | וּכְשֶׁאָנִי לְעַצְמִי מָה אָנִי |
וְאִם לֹא עֲכָשְׂיוֹ אֵימָתִי:

שְׂמִי אוֹמֵר | עֲשֵׂה תוֹרָתְךָ קִבֵּעַ | אֲמֹר מַעַט וַעֲשֵׂה הֶרְבֵּה | וְהָיָה מִקְבֵּל
אֶת-כָּל-הָאָדָם בְּסֶכֶר פָּנִים יָפוֹת:

K^{et}al von סוּף, ein Ende nehmen, abnehmen. Einen ähnlichen Gedanken spricht Mat 13¹² aus: ὁστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

I 13. ⁴Am schlimmsten ist es aber, wenn jemand sich geradezu weigert, die Tora zu lernen; das kommt der Verachtung der göttlichen Lehre gleich, und ein solcher Verächter ist des Todes schuldig ἐνοχος θανάτου Mat 26⁶⁶. יִלֵּךְ ist impf. K^{et}al von אָלַף, lernen, studieren. דָּלָא, wer nicht weist die jüngere Form des Relativpronomens דָּ auf, neben dem sich das altertümliche דִּי (so im Bibl.-Aram.) noch vielfach erhalten hat, wie das וְדִילָא von KC und das דִּי לָא im vorigen Satze zeigt. Vgl. Dalman § 181*).

I 13. ⁵Endlich warnt Hillel noch den Gesetzeskenner und -lehrer davor, sich aus seiner Gelehrsamkeit eigenen Vorteil und Nutzen zu verschaffen. תְּקָא, pers.-arab. تاج, تاج bedeutet die Krone. Eine Krone zeichnet den aus, der eine hervorragende Stellung einnimmt, eine besondere Autorität oder ein Privileg besitzt. Diese Stellung verleiht dem Schriftgelehrten aber seine Gesetzeskenntnis, die darum geradezu seine Krone heißen kann; vgl. etwa bei uns den Doktorhut. Von שָׁמַשׁ, dienen bedeutet das Itk^a. sich zum Diener machen, sich bedienen, also hier: die Gesetzeskenntnis zu eigenem Dienst und Vorteil anwenden. Wer solches tut, חָלַף, geht vorüber wie der Regen HL 2¹¹, er verschwindet bald. Vgl. zu dieser Warnung IV 5b und was Schiller von der Wissenschaft sagt:

„Einem ist sie die hohe, die himmlische Göttin, dem andern

Eine tüchtige Kuh, die ihn mit Butter versorgt“.

I 14. ¹Die drei kurzen Fragen des wieder „hebräisch“ gebotenen Spruches stehen zueinander in noch engerer Beziehung als die vier aramäischen Sätze in I 13. Ihr Inhalt, der im allgemeinen zur ungesäumten Pflichterfüllung mahnt, ist aber nicht nur auf die Lernpflicht einzuschränken. Die erste Frage sagt: Jeder trägt selber die erste Verantwortung für sich und darf nicht erwarten noch darauf vertrauen, daß andre für ihn sorgen und handeln (Phil 2¹²). Aber, sagt die zweite, auch wo man seiner Verantwortung bewußt ist und seiner Pflicht nachkommt, darf man sich nicht verhehlen, daß man nie einen Abschluß er-

*) Zu dem Zusatz in K und M siehe den textkritischen Anhang.

I 14 Derselbe sprach¹: | Bin ich nicht für mich, wer soll für mich sein? | Und wenn² ich für mich bin, was bin ich dann? | Und wenn nicht jetzt³, wann⁴ dann?

I 15 Schammaj¹ sprach: | Setze für deine Tora feste Stunden an²; | sage wenig, tu aber viel³; | empfangе alle Menschen mit freundlichem Gesicht⁴.

reicht, weit hinter dem Ziele bleibt und stets noch große Aufgaben vor sich hat (Phil 3 12ff.). Trotzdem, oder vielmehr ebendarum, sagt die dritte, ist kein Aufschub gestattet, muß die Aufgabe sofort begonnen werden. Der richtige Augenblick, der einmal verpaßt ist, kommt nicht wieder, und Verschiebung ist Pflichtversäumnis und Pflichtvergessenheit (vgl. II 4b).

I 14. ²Zu כָּשׁ, wenn, ἐάν, ὅταν, vgl. Siegfried § 78b und Albrecht § 19d.

I 14. ³עַכְשָׁיו ist zusammengezogen aus עַד כָּשֶׁהוּא und bedeutet *eben jetzt, eben im Moment*.

I 14. ⁴Zu אֵימְתִי, wann, zusammengesetzt aus der allgemeinen Fragepartikel אֵי und מְתִי, s. Siegfried § 32 und Albrecht § 14a.

I 15. ¹Über Schammaj s. zu I 12a.

I 15. ²עֲשֵׂה תוֹרָתְךָ קֶבֶעַ wörtlich: *mache deine Tora zu etwas Fixem, Festgesetztem*, also: *setze für deine Tora feste Stunden an*, bei denen es bleiben soll, und die für nichts andres verwendet werden dürfen. *Deine Tora* bedeutet hier *dein Torastudium*. Das ist das wichtigste und erste, was jeden Tag zu tun und mit strikter Konsequenz durchzuführen ist; denn, wie Seneca sagt: *lectio certa prodest*. Von dem Studium soll das Gebet sich eben dadurch unterscheiden, daß es nicht zum קֶבֶעַ gemacht, nicht als ein auf Zeit und Stunde festgelegtes Opus abgetan wird, sondern aus innerem Herzensdrange hervorgeht, vgl. II 13 Ber IV 4a.

I 15. ³Sage wenig, tu aber viel, nicht auf die Worte, sondern auf die Taten kommt es an, „hic Rhodus, hic salta“; nicht das Reden, sondern das Leben entscheidet. Maimonides illustriert den Spruch durch den Hinweis auf Abraham, der seinem Besuch nur „einen Bissen Brots“ versprach, ihn dann aber aufs reichlichste und beste bewirtete (Gen 18 5ff.), und nennt als Gegensatz dazu den Chetiter Ephron, der Abraham mit Worten alles gab, mit der Tat aber nichts (Gen 23).

I 15. ⁴סִבְר פָּנִים, *Gesichtsausdruck* entspricht dem aram. סִבְר אַפִּין, das im Targ Gen 31 2 für das einfache פָּנִים gesetzt ist. פָּנִים ist im AT nur Ez 21 21 femininum, dagegen in der Mischna überall (s. ZAW 1905, 336), daher auch hier יְפוֹת פָּ. In der Parallele III 12 steht dafür שְׂמֵחָה, *mit Freuden*.

רבן גמליאל אומר | עשה לך רב והסתלק מן-הספק | ואל-תרגה
לעשר אומדות:

I 16. ¹Mit Rabban Gamli'el wird die bisher innegehaltene Traditionskette unterbrochen. Da diese II 8 in der gewohnten Weise fortgeführt wird, auch jede Angabe über die Beziehung Rabban Gamli'els zu Hillel oder Schammaj im Texte fehlt, so kann der Abschnitt I 16—II 7 nur als nachträglicher Einschub betrachtet werden, der am Schluß II 4b—7 noch ein paar Sprüche Hillels nachbringt, um einigermaßen auf den Punkt von I 15 zurückzukehren und die Verbindung mit II 8, wo der Schüler von Hillel und Schammaj eingeführt wird und die gerade Linie fortsetzt, notdürftig herzustellen. Der erste Teil des Einschubs, I 16—II 4a, führt eine Reihe von Schriftgelehrten an, in der sich die Torakennntnis nicht nur vom Lehrer auf den Schüler, sondern vom Vater auf den Sohn vererbte, also fügt sich in die große Traditionslinie eine Familienlinie hinein, und zwar handelt es sich um die Familie des Mischnaredaktors Rabbi J'huda ha-[n]nāsi' (kurz Rabbi κατ' ἑξοχὴν genannt, s. II 1), seines Großvaters, seines Vaters und seines Sohnes, da es wohl außer Zweifel steht, daß Rabbi (II 1) der Sohn des I 18 (resp. schon I 17) genannten Rabban Schim'on ben Gamli'el ist. Wenn in dieser Gelehrtdynastie noch der Sohn des Mischnaredaktors erscheint, so ist die Annahme des Einschubs von I 16—II 4a auch von dieser Seite bestätigt. Ferner aber wird, da die Lebenszeit Rabbis mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Jahre 136—217 n. Chr. anzusetzen ist, nun auch die Bestimmung über die Zeit und Person von Rabban Gamali'el sicher. Es ist nämlich dann gänzlich(?) ausgeschlossen, daß Rabban Gamli'el, der Großvater Rabbis, mit dem Lehrer des Apostels Paulus Γαμαλιήλ Apg 22₃ (vgl. auch 5₃₄₋₃₉) identifiziert werden darf. Es kann damit nur Rabban Gamli'el gemeint sein, der um 90—110 n. Chr. an der Spitze der Schriftgelehrten von Jabne stand und, wie die spätere Tradition zu erzählen weiß, das größte Ansehen genoß. Weiter ergibt sich dann daraus, daß sein Sohn Rabban Schim'on (s. zu I 17. 18) nichts mit dem von Josephus bell jud IV 3₉ (158—161), Vita 38. 39. 44. 60 (189—198. 216—227. 309—312) erwähnten und Vita 38 (189—194) besonders gerühmten Schriftgelehrten Simon*) zu tun hat, der sich während der Jahre 66—68 n. Chr. am jüdischen

*) Συμεών in Jos bell jud, Σίμων in der Vita.

b) Unterbrechung. Die Hilleliten bis J^ehuda ha-Nāsi⁹ und
seinem Sohn Gamli⁹el I 16—II 4 a.

16¹ Rabban² Gamli⁹el sprach: | Nimm dir einen Lehrer³, so erhebst du
dich⁴ über den Zweifel⁵, | und entrichte nicht oft⁶ den Zehnten nach
bloßer Schätzung⁷.

Krieg beteiligte (doch s. nachher). Rabban Schim'on lebte vielmehr nach 110 n. Chr. zur Zeit, als die Schriftgelehrten ihr Zentrum von Jabne nach Uscha im westlichen Unter-Galiläa verlegten, von wo es später etwa um die Mitte des Jahrhunderts (um 150 n. Chr.) nach Tiberias kam. Die Gelehrtdynastie Gamli⁹el (I 16), Schim'on ben Gamli⁹el (I 17. 18), J^ehuda ha-[n]nāsi⁹, d. i. = Rabbi (II 1), Gamli⁹el ben [Rabbi] J^ehuda ha-[n]nāsi⁹ (II 2—4a) umspannt also das ganze zweite Jahrhundert und den Anfang des dritten, keines seiner Glieder aber gehört während seiner Schriftgelehrtenbetätigung dem ersten Jahrhundert an*). Der Lehrer des Paulus, Gamaliel und der am jüdischen Krieg beteiligte Pharisäer Simon sind zwar durch das NT resp. Josephus bezeugte hervorragende Persönlichkeiten des ersten Jahrhunderts; aber weder ist irgendein Zusammenhang dieser beiden unter sich (etwa als Vater und Sohn) festgestellt, noch eine Verbindung beider mit der Familie des Rabban Gamli⁹el irgendwie angedeutet oder nahegelegt. Darum wird man davon abzusehen haben, der Schriftgelehrtdynastie des zweiten Jahrhunderts schon eine Präexistenz im ersten Jahrhundert zuzuerkennen. Die Namen sind auch nicht derart, daß sie nur für eine Familie sprechen: שמעון ist ein sehr gebräuchlicher Name und גמליאל kommt gleichfalls schon im AT vor, z. B. Num 1 10, 2 20. Weiter scheint es nun keine Frage mehr zu sein, daß da, wo die Mischna von רבן גמליאל הזקן spricht (Orl II 12, Rhasch II 5, Jeb XVI 7, Soṭ IX 15, Giṭ IV 2. 3) nicht der der Mischna sonst unbekannte Gamaliel des NT, sondern der Rabban Gamli⁹el am Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christus gemeint ist, der zur Unterscheidung von dem Gamli⁹el ben Rabbi „der Ältere“ (הזקן) heißt. Für die Mischna haben wir demnach nur Rabban Gamli⁹el I. am Anfang des zweiten Jahrhunderts und Rabban Gamli⁹el II. ein Jahrhundert später zu unterscheiden; im ersten Jahrhundert kennt sie weder einen Rabban Gamli⁹el noch einen Rabban Schim'on**).

*) Das ist nicht ganz richtig. Denn nach Marti wirkte Gamaliel d. Ä. von 90—110 n. Chr., es gehörten also seine zehn ersten Jahre noch dem ersten Jahrhundert an!

**) „Orl II 12 gibt R. Gamli⁹el d. Ä. eine Entscheidung im Osttor (des Tempels, also vor 70). Ebenso redet R hasch II 5 von einer Sitte in Jerusalem; Jeb XVI 7

Eine ganz andre Ansicht über die Sukzession der Gelehrten von Hillel bis zu Gamli'el ben Rabbi vertritt Herford (in Charles, Apokryphen und Pseudepigraphen 1913 und jetzt in seinem Kommentar zu P. 'Abôt 1925). Er geht von der Annahme aus, daß I 16 und I 17 in unrichtiger Reihenfolge überliefert seien; denn der I 17 genannte Schim'on sei nicht mit dem im folgenden Spruch I 18 erwähnten Schim'on ben Gamli'el identisch, sondern gehöre vor den I 16 genannten Rabban Gamli'el. Sonderbarerweise soll nun aber in dem zwischen I 15 und I 16 zurückversetzten Spruch (jetzt I 17) das Suffix in שְׁמֵעוֹן בְּנוֹ sich nicht auf den in I 15 genannten Schammai, sondern darüber hinweg auf Hillel I 12b—14 beziehen, also Schim'on ein Sohn Hillels sein*). Hat diese Erklärung weder in der von Herford „hergestellten“ Textfolge, noch sonst in der Mischna einen Grund, so sind auch alle weiteren Aufstellungen nicht beweisbar und darum höchst fragwürdig, zunächst diejenigen, daß dieser Schim'on, der angebliche Sohn Hillels, der Vater des Rabban Gamli'el (I 16) gewesen sei, daß dieser Gamli'el mit Gamaliel, dem Lehrer von Paulus, identisch sei, und daß endlich der I 17 genannte Sohn Gamli'els, Schim'on, niemand anders als der von Josephus gerühmte Pharisäer Simon des jüdischen Krieges und der Belagerung Jerusalems sei. Diese ganze in allen Teilen brüchige Konstruktion soll durch die späte talmudische Angabe b Schab 15a gestützt werden, daß *Hillel und Schim'on, Gamli'el und Schim'on ihre Nasi-Würde zur Zeit des Tempels hundert Jahre lang führten* (הלל ושמעון וגמליאל ושמעון נהגו נשיאתן לפני הבית מאה שנה), also die letzten hundert Jahre vor der Zerstörung des Tempels, eine Angabe, die sich schon dadurch als völlig ungeschichtlich ausweist, daß sie diesen Männern die Nasiwürde zuschreibt, die keiner von ihnen besaß (s. zu I 4a). Das Merkwürdigste an der ganzen Auffassung Herfords ist nun aber, daß er nicht damit zufrieden ist, die Männer von I 16—18 vor das Jahr 70 n. Chr. zu setzen, sondern daß er die dadurch entstandene Lücke zwischen I 18 und II 1 von 70 n. Chr. bis auf Rabbi mit einer Wiederholung von Gamli'el und Schim'on auffüllt, die er zwar in unserm Texte nicht genannt finden kann, die aber nach andern Angaben der Mischna die Rabbanim vor und um 150 n. Chr. waren. Daß diese

unterscheidet schon R. 'Aqiba den alten Gamli'el von einem jüngeren, der also nicht der Sohn Rabbis sein kann, sondern ihm noch gleichzeitig ist. Giṭ IV 3 steht R. G. d. Ä. in nächster Nachbarschaft mit Hillel. So scheint mir doch die Tradition richtig, die unter ihm den Lehrer des Paulus versteht“ (Holtzmann).

) Übrigens hat nach Herford s. S. 37 Anm. 1 bereits Roland in seinen anonymen Noten zu Otho, Historia doctorum Misnicorum 1699, p. 95 „with some hesitation“ den Schim'on I 17 zu einem Sohne Hillels I 12—14 gemacht.

Zurechtlegung einer Familien- und zugleich Gelehrtengenealogie von Hillel bis auf Gamli'el ben Rabbi, wobei noch immer der Nachfolger der Sohn des Vorgängers gewesen sein soll (Hillel, Schim'on I., Gamli'el I., Schim'on II., Gamli'el II., Schim'on III., Rabbi, Gamli'el III.), mitsamt der Textumstellung, sich durch ihre Einfachheit und Natürlichkeit von selbst empfehle, wird kaum außer Herford noch ein anderer behaupten*). Mit manchem andren wird dadurch auch die Stellung von Rabban Jochanan ben Zakkaj unsicher und unklar (s. II 8a).

I 16. ²Den Titel *Rabban* רַבָּן trägt außer diesen drei (Gamli'el I., Schim'on und Gamli'el II.) nur noch Rabban Jochanan ben Zakkaj (II 8a), der nach den Angaben der Mischna in Jabne das Haupt der nach der Zerstörung des Tempels dort niedergelassenen Schriftgelehrten war und manche durch dieses Ereignis notwendig gewordene Abänderungen der gesetzlichen Bestimmungen und Gebräuche vornahm. Danach ist er der erste mit dem Titel Rabban, und die Reihe der Rabbanim, die von 70 bis ca. 220 n. Chr. reicht, wird nur durch J^ehuda ha-[n]nāsi, den Sohn des dritten und Vater des vierten Rabban unterbrochen, der den Titel Rabban offenbar nicht erhielt oder wohl nicht behielt, weil ihm die einzigartige noch höhere Auszeichnung des Rabbi, d. h. des Lehrers κατ' ἐξοχήν zuteil wurde. Vor Rabban Jochanan ben Zakkaj scheint auch Rabbi noch nicht als Titel im Gebrauch gewesen zu sein. רַבִּי, *mein Herr*, war wie im NT παῖς zuerst nur als Anrede gebräuchlich, ist aber dann bald wie Monsieur, Monseigneur aus dem Vokativ, zum eigentlichen Titel der Schriftgelehrten geworden (schon für die Schüler von Rabban Jochanan ben Zakkaj II 8b). רַב bedeutet in der Mischna „der Herr“, z. B. im Gegensatz zu den Sklaven und Dienern vgl. I 3 und I 10 (רַבָּנוּ), als den Schülern gegenüber „der Magister“, „der Lehrer“. In Babylon ist das bloße רַב *Rab* zum Titel der Schriftgelehrten geworden, während רַבִּי den palästinensischen Schriftgelehrten als Titel verblieb. רַבָּן ist durch Ansatz der sehr beliebten Bildungsendung ךָ an רַב entstanden (s. Siegfried § 62a, Albrecht § 69a) und bedeutet eine Art Steigerung des Begriffs (Hauptlehrer), so daß es sich gut als Titel der vier hervorragenden Schulhäupter eignete. Gleichbedeutend mit רַבָּן ist das für das Aramäische gut bezeugte רַבָּן, dessen ältere Form רַבָּן (als Anrede an Gott) Taan III 8 statt des üblichen רַבָּן der Cod. de Rossi 138 bietet (Schürer II⁴, S. 376f.). Mit רַבָּן (רַבָּוִן?) wird häufig das Marc 10 51, Joh 20 16 überlieferte παῖς (Varianten παῖς, παῖς, παῖς, παῖς)

*) Jedoch findet Herford den Beifall Oesterley's in seinem Kommentar zu P. 'Abot 1919.

שְׁמַעוֹן בְּנוֹ אוֹמֵר | כָּל־יָמֵי גְדֻלָּתִי בֵּין־הַחֲכָמִים | וְלֹא מָצָאתִי לְגוֹף טוֹב
 אֲלֵא שְׁתִּיקָה | וְלֹא הַמְדָּרֵשׁ הוּא הָעֵקֶר אֲלֵא הַמַּעֲשֵׂה | וְכָל־הַמְרָבָה
 דְּבָרִים מְבִיא חֲטָא:

zusammengestellt; doch siehe Kautzsch, Gramm. des Bibl. Aram., 1884, S. 10.

I 16. ³Rabban Gamli'el wiederholt den ersten Teil des Spruches von Josua ben P^erachja I 6b, knüpft aber daran die Folge, die sich aus ihm ergibt: *Nimm dir einen Lehrer, so erhebst du dich über den Zweifel*. Der Autodidakt bleibt in vielen Dingen in der Unsicherheit stecken und gerät leicht in Einseitigkeit und auf Abwege, während die Leitung des Lehrers den sicheren, richtigen Weg weist.

I 16. ⁴סֶלֶק, *hinaufsteigen*, im AT nur Ps 139⁸ belegt, ist vom Aramäischen ins spätere Hebräisch eingedrungen.

I 16. ⁵Bei סָפֵק, *Zweifelhaftes, Zweifel* wird man sich an arab. شَفَق *besorgt sein* erinnern dürfen. Zu der Zusammengehörigkeit der beiden Imperative als Bedingung und Folge vgl. oben zu I 3.

I 16. ⁶Mit וְאֶל־תְּרַבֶּה setzt sich die Imperativkonstruktion nicht fort, so daß auch damit die Folge der Schulung durch einen Lehrer angegeben würde (so Strack), sondern beginnt eine rein praktische Mahnung, es nicht bei bloßer Vermutung bei der Abschätzung des zu liefernden Zehntbetrages bewenden zu lassen. Zu viel und zu wenig ist beides gegen das Gesetz, das genau erfüllt sein will (Luc 16¹⁰) und den richtigen Zehnten verlangt.

I 16. ⁷אוֹמְדוֹת, von nichtbiblischem אָמַד, *abschätzen, taxieren*, bedeutet *Abschätzungen* (als plur. von אוֹמֵד oder von einem Sing. אָמַד = אוֹמְדוֹת) und steht im adverbialen Kasus zu עֲשֵׂר = *abschätzungsweise, nach bloßer Schätzung*.

I 17. ¹Wenn hier Schim'on den Titel רַבֵּן nicht hat, so ist er deswegen nicht (?) von dem Rabban Schim'on ben Gamli'el I 18 verschieden; auch will das Fehlen des Titels schwerlich besagen, daß Schim'on die Sprüche von I 17 in seiner Jugend gesprochen habe, was ja direkt (?) dem Wortlaut *all mein Leben lang* widerspricht. Über Schim'on s. zu I 16^{*)}.

*) Das Fehlen von רַבֵּן vor שְׁמַעוֹן I 17 und das Nachbringen dieses Titels in

7 Sein Sohn Schim'on¹ sprach: | All mein Leben lang bin ich unter den Weisen aufgewachsen | und habe für einen Menschen nichts Besseres gefunden als Schweigen². | Und nicht das Studieren ist die Hauptsache, sondern das Tun³. | Und jeder, der viel Worte macht, heimst Sünde ein⁴.

I 17. ²Der erste Satz Schim'ons vertritt die allgemein bekannte Wahrheit: „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold“; vgl. III 13b. Das aramäische Sprichwort sagt: **סְמָא דְכָלָא מִשְׁתַּקָּא** Heilmittel für alles ist das Schweigen

(cf. Taylor), das arabische: **مَنْ لَزِمَ الصَّمْتِ نَجَا** „wer geschwiegen hat, ist

frei“, und in 1001 Nacht II 30: **الصَّمْتُ زِينُ وَالشُّكُوتُ سَلَامَةٌ** „Schweigen ist eine Zier, Stillesein ist Heil“; das lateinische: „si tacuisses, philosophus mansisses“. Vgl. aus Hawamal 79 (bei K. Faulmann, Illustrierte Gesch. der Schrift, 1880, S. 35):

Was wirst du finden, fragst du die Runen,
Die hochheiligen,
Welche Götter schufen, Hohepriester schrieben,
Daß nichts besser sei als schweigen?

גוּף, גּוֹף Körper, Person, Wesen, Hauptsache, im AT nicht belegt, bekommt auch den allgemeinen Sinn von Ding, etwas.

I 17. ³Ebenso enthält der zweite Satz eine bekannte Wahrheit: Nicht die Theorie (**מְדַרְשׁ**, das Suchen, Forschen, Lernen, Studieren), sondern die Praxis ist die Hauptsache. Vgl. III 9b. 17b, IV 5a, VI 4b, Röm 2 13, I Kor 4 20, Jak 1 22–27 und siehe auch Volz, Jüdische Eschatologie, S. 318f.

I 17. ⁴Der dritte Satz entspricht inhaltlich dem ersten: Wer viel Worte macht, bringt Sünde ein. **הָבִיא** = einbringen, einheimsen, ernten, vgl. **תְּבוּאָה** = Ertrag. Zum Sinn vgl. Prov 10 19, Koh 5 2, Jak 3 5–8, Mat 6 7; ferner das arab. **مَنْ كَثُرَ لَفْظُهُ كَثُرَ غَلْطُهُ** = „Bei viel Reden ist viel Irren“.

I 18 bleibt, wenn die beiden Simon I 17 und I 18 identisch sind, auffallend. Vielleicht liegt nur eine Namensgleichheit zweier verschiedener Personen vor und ist mit dem Schim'on ben [Rabban] Gamli'el I 17 doch der aus dem jüdischen Kriege bekannte Schriftgelehrte, der auch **ὁ Γαμαλιήλου** (b jud. IV 159) genannt wird, gemeint, während der Rabban Schim'on (I 18), Sohn des Rabban Gamli'el (I 16), der Vater Rabbis (II 1) ist (Beer).

רָבֵן שְׁמַעוֹן בֶּן-גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר | עַל-שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם קָיָם | עַל-הַדִּין
וְעַל-הָאֱמֶת וְעַל-הַשְּׁלוֹם:

[שְׁנֵאמַר אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שְׁלוֹם שִׁפְטוֹ בְּשַׁעְרֵיכֶם].

פֶּרֶק ב.

רַבִּי אוֹמֵר | אִיזוֹ הֵיא דֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל שִׁבְרָ לּוֹ הָאָדָם | כָּל-שֶׁהִיא תִּפְאָרֶת
לַעֲשֶׂה וְתִפְאָרֶת לּוֹ מִן-הָאָדָם.

וְהָיָה זֶהִיר בְּמַצּוֹה קִלָּה כַּחֲמוּרָה | שְׂאִין אֶתָּה יוֹדֵעַ מִמֶּן שְׂכָרָן שֶׁל-
מִצְוֹת.

I 18a. ¹Über *Rabban Schim'on ben Gamli'el* s. zu I 16. Sein Spruch ist eine Variation des Spruches Schim'ons des Gerechten I 2. Die drei Dinge, auf denen der Bestand der Welt beruht (vgl. קָיָם, *bestehend* mit עוֹמֵד, *stehend* I 2) sind: הַדִּין, *das Recht*, הָאֱמֶת, *die Wahrheit* und הַשְּׁלוֹם, *der Frieden*; wo diese drei Dinge fehlen, da geht die Welt aus den Fugen und alles drunter und drüber. Über das „Friede auf Erden“ s. Volz a. a. O., S. 344 ff.

I 18b. ²ist ein späterer Zusatz, der für den Spruch Schim'ons den Schriftbeweis erbringen soll aus Sach 8 16, wo allerdings die drei Substantive (משפט = דִּין gefaßt) nicht koordiniert sind.

I 18b. ³Zu שְׁנֵאמַר vgl. [ῥῶ] ἐπρέθη Mat 5 21 u. o., das ebenso bei Zitaten aus dem AT gebraucht ist.

II 1a. ¹Über Rabbi s. zu I 16.

II 1a. ²Das feminine Fragepronomen אִיזוֹ *welche?* ist zusammengesetzt aus der Fragepartikel אִי (אֵי) und dem fem. Demonstrativum זוֹ (vgl. הִזֵּה Koh 2 2), das die Femininendung ת verloren hat (vgl. וְזאת), gerade wie der stat. abs. des Femininum (זֶה = זֶת) und wie בֵּי *Haus* aus בֵּית entstanden ist; vgl. noch Albrecht § 33.

II 1a. ³Zu דֶּרֶךְ *Weg* = *Handlungsweise, Verhalten, Lebenswandel* ἀναστροφῇ, vgl. II 9a und das griech. ὁδός z. B. Mat 7 13. 14, 21 32, Apg 18 25 f., 19 9. 23, 24 14 und zu עָשָׂה דֶּרֶךְ *einen Weg gehen*, s. schon Ri 17 8.

II 1a. ⁴Zu יָבַר von בָּרַר *aussondern, wählen*, vgl. Ez 20 38 und zum Ganzen auch Mat 7 13 f.

II 1a. ⁵Der Sinn des Satzes ist, daß eine Handlungsweise erst dann richtig ist, wenn sie nicht nur an sich ein Lob (תִּפְאָרֶת *ἐπαινος* Phil 4 8) ist, sondern dieses Lob auch von den Menschen wirklich erhält. Diese

8a Rabban Schim'on ben Gamli'el¹ sprach: | Auf drei Dingen beruht der Bestand der Welt: | auf dem Recht, auf der Wahrheit und auf dem Frieden.

8b² [Denn es ist gesagt³: Wahrheit und Recht des Friedens spricht in euren Toren.]

Kapitel II.

a Rabbi¹ sprach: | Welches² ist ein gerader Weg³, den sich die Menschen erwählen⁴ sollen? | Jeder, der ein Lob ist für den, der ihn geht, und der ihm Lob bringt von den Menschen⁵.

b Nimm es bei einem leichten Gebot¹ so genau wie bei einem schweren; | denn du weißt nicht, was für Lohn² für die Gebote gegeben wird³.

etwas diffizile Definition des geraden Weges scheint vor Übertreibung zu warnen und zum richtigen Maßhalten zu mahnen. So ist Sorge für die eigene Familie gewiß an sich lobenswert, aber, wo sie ausschließlich geübt wird, findet sie kaum das Lob der Menschen. Umgekehrt ist Liberalität gewiß eine Tugend; aber dem, der sie übertreibt, werden die Menschen trotzdem das Lob versagen. Die LA (s. textkrit. Anhang) ohne ו vor dem zweiten תפארת gibt keine gerade Antwort auf die gestellte Frage und bietet den wunderlichen Sinn: Jeder Weg, der ein Lob ist für den, der ihn geht, ist für ihn auch ein Lob von seiten der Menschen. Ebenso wird nichts gebessert, wenn man (mit Taylor und Herford) לעשה oder לעשה für לעשה punktiert und für seinen Schöpfer oder für den Schöpfer übersetzt. Denn das bereitet sprachlich und sachlich nur Schwierigkeiten, ob man das Suffix in לעשה und לו beidemale auf den Menschen, oder in לו auf den Schöpfer bezieht: im ersten Fall wäre seltsamerweise eine Handlung, welche zur Ehre Gottes gereicht, erst gut, wenn sie dem Täter auch bei den Menschen Ehre einbringt, und im zweiten wäre gar die Güte einer zu Gottes Ehre gereichenden Handlung erst davon abhängig gemacht, ob die Menschen Gott darüber auch Ehre erweisen.

II 1b. ¹In der Pflichterfüllung soll kein Unterschied gemacht werden zwischen *leichten*, gleichgültiger erscheinenden und *schweren*, wichtigern Geboten. מצוה Gebot bekommt auf dem Boden der Gesetzesreligion, wie sich hier schon zeigt, leicht den Sinn von *Pflicht*. Als Beispiel für ein schweres Gebot wird die Ehrfurcht vor den Eltern angeführt, für ein leichtes die Forderung Dtn 22 7, beim Ausnehmen eines Vogelnestes nur die Jungen zu behalten.

וְהָיָה מִחֲשָׁב הַפֶּסֶד מִצָּוָה כְּגֹד שְׂכָרָה | וְשֹׁכֵר עֲבָרָה כְּגֹד הַפֶּסֶד.

וְהִסְתַּכַּל בְּשִׁלְשָׁה דְּבָרִים וְאִין אַתָּה בָּא לִיְדֵי עֲבָרָה | דַּע מַה-לְמַעַלָּה
מִמָּךְ עֵין רוּאָה וְאִין שׁוֹמֵעַת | וְכָל-מַעֲשֶׂיךָ בְּסִפָּר נִכְתָּבִים:

רַבִּין גַּמְלִיאֵל בְּנוֹ שְׁלִי-רַבִּי יְהוּדָה הַנָּשִׂיא אוֹמֵר | יָפָה תְּלִמּוּד תּוֹרָה עִם-
דֶּרֶךְ אֶרֶץ | שְׂגִיעֵת שְׁנֵיהֶם מִשְׁבַּחַת עוֹן | וְכָל-תּוֹרָה שָׂאִין עִמָּה מְלָאכָה
סוּפָה בְּטִלָּה וְגוֹרֶרֶת עוֹן.

II 1b. ²Für jedes erfüllte Gebot steht ein Lohn (שְׂכָר) in Aussicht (vgl. IV 11a), aber unbekannt ist die Berechnung desselben. Ähnlich, aber im tiefsten Grunde sehr verschieden, ist das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge Mat 20¹⁻¹⁶.

II 1b. ³מִתֵּן von נתן, nichtbiblisch, aber JSir 4³¹ vorkommend (siehe Smend z. St.) hat infin. Bedeutung *das Geben, die Erteilung* (des Lohnes), wie מִפֶּסַע *das Aufbrechen* Num 10², מִמָּעַ *das Berühren* usw., vgl. Albrecht § 67. Zu dem abundierenden Suffix in שְׂכָרָן s. o. zu I 12b.

II 1c. ¹Mit einer מִצָּוָה, d. h. hier, wie der Gegensatz עֲבָרָה *Übertretung* zeigt, geradezu *Gebotserfüllung* kann ein irdischer Nachteil und Verlust verbunden sein, aber dem ist der künftige Lohn und Gewinn, der auf die Erfüllung jedes Gebotes gesetzt ist, gegenüberzuhalten, und umgekehrt ist gegenüber dem Gewinn von einer Übertretung der künftige Verlust in Erwägung zu ziehen. Es soll also eine genaue Gewinn- und Verlustrechnung geführt werden, die aber auch das künftige Leben in die Rechnung einstellt. Zu dem nach Bildung und Gebrauch durchaus neuhebräischen Hiktīlabstraktum הַפֶּסֶד, *Schaden, Verlust* mit dem regelmäßigen St. constr. (auch vor Suffix) הַפֶּסֶד, vgl. Siegfried § 55b, Albrecht § 62a.

II 1d. ¹Der Imperativ הִסְתַּכַּל, *habe acht, merke genau* gibt die Bedingung zu der folgenden Aussage. Die drei Dinge, von deren Existenz man sich stets bewußt halten soll, sind: 1. *das Auge, das sieht*, d. h. das Auge Gottes, vgl. Ps 34^{16, 17}, I Petr 3¹²; 2. *das Ohr, das hört*, scil. Gottes, vgl. dieselben Parallelen; 3. die himmlische Buchführung über die Taten der Menschen. Zu der Vorstellung eines solchen himmlischen Merkbuches, vgl. schon Ex 32^{32f}, Mal 3¹⁶, Dan 7¹⁰, ferner Luc 10²⁰, Phil 4³, Apc 20¹²: καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. S. Weber, Jüdische Theologie², S. 282.

[1c Zieh in Berechnung den Verlust¹ von einem Gebote gegenüber dem Lohn dafür | und den Lohn für eine Übertretung gegenüber dem Verlust davon.

[1d Merke¹ auf drei Dinge und du wirst in die Gewalt keiner Übertretung kommen. | Wisse, was über dir ist: ein Auge, das sieht, und ein Ohr, das hört, | und deine Handlungen alle, eingeschrieben in das Buch.

[2a Rabban Gamli'el¹, der Sohn von Rabbi J^ehuda ha-Nāsi¹ sprach: | Schön ist das Studium der Tora, verbunden mit weltlicher Beschäftigung²; | denn die Bemühung um sie beide läßt die Sünde vergessen; | aber jede Tora, mit der keine körperliche Arbeit verbunden ist, hört am Ende auf und hat Sünde zur Folge².

289. Volz, Jüdische Eschatologie, S. 92 ff. Bousset-Greßmann, Religion des Judentums³, S. 258. Weiter ausgebildet ist die Vorstellung im Koran: jedem Menschen sind zwei Schreiberengel (einer zur Rechten, der andre zur Linken) beigegeben, die „zur Rechenschaftslegung am jüngsten Tage alle seine Taten, gute und böse, zu verzeichnen“ haben (Rückert, Der Koran, S. 452).

II 2a. ¹Über Rabban Gamli'el den Sohn von Rabbi J^ehuda ha-[n]nāsi¹ s. zu I 16, über den Titel Rabbi J^ehudās nasi², der Fürst, s. zu I 4a.

II 2a. ²Schon Schem'a'ja hatte gemahnt, die Arbeit der Hände, das Handwerk, zu lieben; es war auch alte Übung, neben dem Torastudium ein Handwerk zu erlernen, um sich damit sein Brot zu verdienen (s. zu I 10b). Rabban stellt es nun als Regel hin, daß das Torastudium mit der Ausübung eines weltlichen, bürgerlichen Berufs verbunden sein müsse. Diese Forderung begründet er aber nicht mit der Sorge für den Lebensunterhalt, sondern mit der Bewahrung vor Sünde und mit der Erhaltung eines ungestörten Torastudiums. Denn nur die abwechselnde Beschäftigung mit geistiger und körperlicher Arbeit läßt keine Sünde aufkommen, während die Pausen, die infolge von Ermüdung beim Torastudium eintreten müssen, wenn sie nicht mit körperlicher Arbeit ausgefüllt werden, Nichtstun und Müßiggang mit sich bringen und so zur Sünde führen. תלמוד (zu der Bildung, vgl. Albrecht § 66) Lernen, Studium ist wie מְשָׁנָה, das ursprünglich dieselbe Bedeutung von repetitio, Lernen, Studium hat, zur Bezeichnung eines ganzen Komplexes des Studienstoffes geworden, vgl. Mischna und Talmud. הָרַךְ אֶרֶץ „der Vuelt brauch oder sit“ (Fagius) wird in den verschiedensten Bedeutungen verwendet: Gen 19³¹ wird so das Heiraten, Jos 23¹⁴, I Kön 2² der Tod genannt, hier bedeutet es weltliches Geschäft, bürgerliches Gewerbe, Handwerk.

וְכָל־הָעַמְלִים עִם־הַצְּבוּר יִהְיוּ עֲמָלִים עִמָּהֶן לְשֵׁם שָׁמַיִם | שְׁזָכוּת אֲבוֹתָם
מִסִּיעָתָם וְצִדְקָתָם עוֹמֶדֶת לָעַד | וְאַתֶּם מַעֲלָה אֲנִי עֲלֵיכֶם שָׂכָר כְּאֵלוֹ
עֲשִׂיתֶם:

הָיוּ זֶהִירִין בְּרִשּׁוֹת | שָׁאִין מְקַרְבִּין לוֹ לְאַדָּם אֶלָּא לְצַרְךָ עֲצָמָן | נִרְאִין
כְּאוֹהֲבִין בְּשַׁעַת הַנֶּאֱתָן | וְאִין עוֹמְדִין לוֹ לְאַדָּם בְּשַׁעַת דְּחִקּוֹ:

הוּא הִיָּה אוֹמֵר | עָשָׂה רְצוֹנוֹ כְּרְצוֹנָךְ | כְּדִי שְׂיַעֲשֶׂה רְצוֹנָךְ כְּרְצוֹנוֹ | בְּטֵל
רְצוֹנָךְ מִפְּנֵי רְצוֹנוֹ | כְּדִי שְׂיִבְטֵל רְצוֹן אֲחֵרִים מִפְּנֵי רְצוֹנָךְ:

II 2a. ³Zu גִּזְרֵת von גָּר *ziehen, zerren, herbeiziehen*, vgl. Hab 1 15, Prov 21 7.

II 2b. ¹עִם־הַצְּבוּר, *bei der Gemeinde* bedeutet *im Dienst der Gemeinde*, vgl. עָבַד עִם Gen 29 25. 30 vom Dienst Jakobs bei Laban. צְבוּר (nicht biblisch) *Gemeinde*, eigentl. *Anhäufung* (vgl. ضَبْرَة), ist Kollektivum, das nachfolgende darauf bezügliche Pronomen in עִמָּהֶן, אֲבוֹתָם und מִסִּיעָתָם steht daher im Plural (ganz wie bei עִם und folgendem Pronomen), also = *im Dienst der Gemeindeglieder*.

II 2b. ²Die Gemeindebeamten (Älteste, Synagogenvorsteher, Almoseneinnehmer, Diener, s. Schürer II⁴, S. 506—516 und Krauß, Synagogale Altertümer 1922, S. 112 ff.) sollen ihre Arbeit verrichten לְשֵׁם שָׁמַיִם, *für die Ehre des Himmels* (= Gottes s. I 3; εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ Röm 15 7), also *im Namen Gottes, um Gottes willen*, oder wie auch wir sagen: *um des Himmels willen*, nicht um ihres eigenen Namens, ihrer Ehre oder ihres Vorteils willen. Eigener Ruhm der Arbeiter an der Gemeinde ist ja ausgeschlossen.

II 2b. ³Denn die Erhaltung der Gemeinde beruht nicht auf ihrer Tätigkeit, sondern auf dem Verdienst (זְכוּת, eigentl. *Lauterkeit, Frömmigkeit*) und der Gerechtigkeit (צִדְקָה) der Väter; vgl. Röm 11 28 ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας (Taylor). Die Lehre von dem Verdienst der Väter, das die Gemeinde *erhält und stützt* (מִסִּיעָתָם Partiz. Kittel des vom Aram. entlehnten Verbuns סוּעַ, vgl. Targ Kōh 29 und syr. ܟܬܬܐ, ܟܬܬܐ med. j. *unterstützen, helfen*), geht, wenn auch später durch persische Lehren gefördert (Beer, Bedeutung des Ariertums für die isr.-jüd. Kultur 1922, S. 16 f.), im letzten Grunde auf Stellen wie Ex 32 13, Lev 26 45 zurück, wo Israel um der Patriarchen willen ewige Segnungen und ewiger Be-

2b Und alle, welche im Dienst der Gemeinde¹ arbeiten, sollen für ihre Glieder im Namen des Himmels² arbeiten; | denn das Verdienst ihrer Väter erhält sie und ihre Gerechtigkeit³ bleibt in Ewigkeit. | Euch aber rechne ich Lohn an⁴, wie wenn ihr es getan hättet.

3 Übt Vorsicht den Machthabern¹ gegenüber; | denn sie nähern sich einem Menschen² nur, wenn sie selber ihn brauchen³: | sie erscheinen wie Freunde in der Stunde⁴, da es ihr Vorteil⁵ ist, | aber stehen keinem Menschen bei in der Stunde seiner Not.

4a Derselbe sprach: | Mache seinen Willen zu deinem Willen¹, | damit² er deinen Willen zu seinem Willen mache. | Verzichte³ auf deinen Willen seinem Willen gegenüber, | damit³ er die andern⁴ auf ihren Willen deinem Willen gegenüber verzichten lasse.

stand verheißen sind. Vgl. zum „Verdienst der Väter“ Weber, Jüdische Theol.², S. 292—296, 409, besonders die dort S. 293 angeführte Stelle aus Wajjikra rabba c. 36. Volz, Jüdische Eschatologie, S. 106f. Bousset-Greßmann, Religion des Judentums³, S. 198, 362. Trotzdem das den Nachkommen zugute kommende Verdienst der Väter alles ausmacht, sollen die Diener der Gemeinde nicht leer ausgehen; denn Gott, der hier redend eingeführt wird, läßt ihnen so viel Lohn zuteil werden, als ob von ihren Bemühungen der Bestand der Gemeinde abhinge.

II 2b. ¹העלה על, auf jemand hinaufbringen hat den Sinn von auf ihn übertragen, ihm in Rechnung bringen, ihm anrechnen, imputieren (s. auch III 2c). Zu dem vorausgestellten und damit als Hauptbegriff hervorgehobenen ואתם, ihr aber, vgl. Kautzsch²⁸ § 143. Zu dem Plural מעלים einzelner Handschriften vergleicht Taylor, Luc 6³⁸ ὁὐδὲν σοφιστεῖν. Subjekt zu מעלים sind die Mitglieder der מעלה של מעלה (s. Eph 3 15).

II 3. ¹Zu רשות und dem Inhalt des ganzen Spruchs vgl. zu I 10, s. ferner Ps 146³ und Wildeboer in seinem Kommentar 1893 zu Prov 23 1—3.

II 3. ²Zu der aramaisierenden Antezipation des Nomens durch ein Pronomen in לו לאדם, s. Albrecht § 87c.

II 3. ³Zu לעצרך עצמן für ihr eigenes Bedürfnis, s. Siegfried § 31.

II 3. ⁴Zu בשעת, in der Stunde, vgl. ἐν τῇ ὥρᾳ, vgl. Mat 8 13, Joh 5 25.

II 3. ⁵Dem Aramäischen entlehnt ist הנאה, Nutzen, Vorteil, Genuß (v. هنى, هنا, هنا, هني).

II 4a. ¹Das Suffix der 3. Person sing. in רצונו geht auf Gott, dessen Willen (θέλημα) man zu dem eigenen machen soll (Ps 40 9) Mat 12 50, zu diesem Sinn von עשה vgl. I 8. Mit Recht hebt Herford¹ hervor, daß dies Wort nicht hinanreicht an Jesu unbedingte Unterwerfung: „Nicht wie

הָלֵל אוֹמֵר | אֶל-תַּפְרוֹשׁ עֲצָמָךְ מִן-הַצָּבוּר | וְאֶל-תַּאֲמֵן בְּעֲצָמָךְ עַד-יוֹם
מוֹתָךְ | וְאֶל-תְּדִין אֶת-חֲבֶרְךָ עַד-שְׁתַּגִּיעַ לְמָקוֹמוֹ | וְאֶל-תֵּאֱמַר דָּבָר
שְׂאִי אֶפְשֶׁר לְשִׁמוּעַ | שְׁסוּפוּ לְהִשְׁמַע | וְאֶל-תֵּאֱמַר לְכַשְׁאֲפֹנָה אֲשֶׁנָּה | שְׂמָא
לֹא תִפְנֶה:

הוּא הִיָּה אוֹמֵר | אֵין בּוֹר יֵרָא חֲטָא וְלֹא עִם הָאֶרֶץ חֲסִיד | וְלֹא

ich will, sondern wie du willst; dein Wille geschehe“, Mat 26 39. Dazu gibt es in der rabbinischen Literatur keine exakte Parallele. Besser entspricht ihm schon unser: „Will Gott nicht, was ich will, so will ich, was er will; so bleiben wir immer gute Freunde.“

II 4a. ²Auch die Einmischung des Zweckgedankens (כְּדִי שׁ, so daß, s. Albrecht § 23) ist charakteristisch für das spätere Judentum.

II 4a. ³בָּטַל, *feiern, aufhören, annulliert sein* hat im Kittel kausative Bedeutung; *annullieren, vernichten*, also hier *auf etwas verzichten*.

II 4a. ⁴אֲחֵרִים „die anderen“ sind die Widersacher (Oesterley).

II 4b—II 7. ¹Neue Hillelsprüche, die hier als Anhang zu dem Einschub I 16—II 4a nachgebracht werden, um auf die Situation von I 15 zurückzuführen und auf II 8 überzuleiten. Über Hillel s. zu I 12.

II 4b. ²Fünf kurze Sprüche Hillels. Der erste warnt vor Separation von der Gemeinde. Gemeint ist damit wohl, daß man den Besuch der Gemeindeversammlung nicht unterlasse (vgl. Hebr 10 25: *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν*), und daß man auch nicht fremde und häretische Ansichten und Gebräuche annehme. „Extra arcam Noë non est salus.“

II 4b. ³Der zweite Spruch warnt vor dem Selbstvertrauen. Seine Weisheit soll keiner für abgeschlossen, sein Wissen für umfassend, seine Tugend für vollkommen, noch sein Glück für beständig halten. *Dicique beatus ante obitum nemo supremaque funera debet* (Ovid). *Ὁ δοκῶν ἐστάναι βλέπω μὴ πέσῃ* (I Kor 10 12). „Man soll den Tag nicht vor dem Abend loben“ (Schiller, Wallensteins Tod 3577).

II 4b. ⁴Der dritte Spruch warnt vor lieblosem Urteil Mat 7 1 ff. Man soll sich in die Lage des zu richtenden Nächsten versetzen. Diese Maxime verwendet Jesus in dem Streit mit den Pharisäern, ob es recht sei am Sabbat zu heilen, vgl. Mat 12 9–12.

II 4b. ⁵Der vierte Spruch mahnt, nicht in dem Lerneifer zu erlahmen und nicht etwas, das nicht sofort beim ersten Angriff verstanden

c) *Nachlese von Sprüchen Hillel's* II 4b—II 7.

II 4b¹ Hillel sprach: | Sondre dich nicht von der Gemeinde ab². | Glaube bis an den Tag deines Todes nicht an dich selbst³. | Richte deinen Nächsten nicht, bis du in seine Lage versetzt bist⁴. | Sage nicht, eine Sache sei unmöglich zu verstehen; | denn sie kann am Ende doch verstanden werden⁵; | und sage nicht: wenn ich freie Zeit habe, will ich lernen; | vielleicht hast du niemals freie Zeit.

II 5 Derselbe sprach: | Kein Ungebildeter¹ ist sündenscheu und kein Ungelehrter² fromm. | Der Schüchterne³ taugt nicht zum Lernen noch der

wird, als überhaupt unverständlich zu erklären. Ausdauerndes Bemühen, eine Sache zu verstehen, und anhaltendes eindringendes Studium sind nötig. „Einmal ist keinmal“. „Keine Eiche fällt auf einen Streich.“ Es handelt sich bei שמע nicht um das bloße Hören und beim ganzen Spruch nicht um die falsche Meinung, daß ein geheimes Wort nicht bekannt werde, sondern um das Verstehen einer Sache beim Unterricht und beim Studium. Daß dies der Sinn ist, bestätigt der fünfte Spruch, der, als Seitenstück zu dem vorzeitigen Abbrechen des begonnenen Studiums, vor dem gleichgültigen Aufschieben des Beginns des Studiums auf „gelegene Zeit“ warnt. Das Nīktal אָפְנָה, im AT nicht belegt, bedeutet sich wenden, sich kehren, sich frei bewegen; also: wenn ich gelegene, freie Zeit, Muße habe. שָׁנָה repetieren = lernen, vgl. II 2a. Zum Sinn des letzten Spruchs vgl. I 14. Zu der zusammengesetzten Konjunktion לְכֵן = sobald als, wenn, s. Albrecht § 19d; zu dem Adverb אֵי אֶפְשֶׁר (im AT nicht belegt) = (nicht ist es möglich) unmöglich s. Albrecht § 15a.

II 5. ¹בור, *rusticus, roh*, abgeleitet vom aram. Verb בור, *brach liegen*, s. Targ Gen 47 19, bedeutet den Unkultivierten, der keine Bildung erfahren, also auch das Gesetz nicht gelernt hat. Denn Gesetzeskenntnis macht die eigentliche jüdische Bildung aus, und ohne sie gibt's kein Wissen von dem, was Sünde ist, darum auch keine Sündenfurcht und Sündenscheu. Leusden leitet das holländische *boer* von בור ab („procul dubio hinc nomen rustici [Boer] in lingua Belgica descendit“) und sieht darin einen Beweis, daß die hebräische Sprache die Mutter der Sprachen sei!

II 5. ²Wesentlich gleichbedeutend mit בור ist הָאָרֶץ, *der Mann vom Lande, plebejus*. Der Ursprung der Bedeutung geht hier auf den Gegensatz des gebildeten Städters und des ungebildeten Mannes auf dem Lande zurück, wobei vielleicht noch der historische Gegensatz von Juden und Samaritanern, von עַם יְהוּדָה und עַם הָאָרֶץ (עַמִּי) Esr 4 4, 10 2. 11 mitspielt; vgl. auch Joh 7 49 ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον. Hier wird הָאָרֶץ, wie auch sonst, zur Bezeichnung eines einzelnen Ungelehrten,

הַבִּישׁוֹן לָמַד וְלֹא הִקְפִּדוֹן מִלָּמַד | וְלֹא כָל-הַמְרָבָה בְּסִחוּרָה מִחֻכִּים |
 וּבִמְקוֹם שָׂאִין אֲנָשִׁים הַשְׁתַּדֵּל לְהִיּוֹת אִישׁ:
 אִף הוּא רָאָה גִלְגָּלֶת אַחַת צָפָה עַל-פְּנֵי הַמַּיִם וְאָמַר לָהּ | עַל-דָּאֲטַפְתָּ
 אֲטִיפוּךְ | וְסוֹף מְטִיפֶיךָ יִטּוּפוּן:

הוּא הָיָה אוֹמֵר | מְרָבָה בָּשָׂר מְרָבָה רֶמָה | מְרָבָה נְכָסִים מְרָבָה דָּאָה |
 מְרָבָה שְׁפָחוֹת מְרָבָה זָמָה | מְרָבָה עֲבָדִים מְרָבָה גִּזְלָה | מְרָבָה נָשִׁים
 מְרָבָה כְּשָׁפִים | מְרָבָה תוֹרָה מְרָבָה חַיִּים | מְרָבָה חֻקָּה מְרָבָה יְשִׁיבָה |

Laien, gebraucht, vgl. auch גוי = *ein Heide* (wohl eine singularische Rückbildung aus dem Plural גוים wie עם aus עמים). Aufs deutlichste erweist sich in diesen Worten die Verschiedenheit der Denkart Hillels von der Denkart Jesu (Fiebig).

II 5. ³קפדון und בישון (so Levy und Dalman; Strack vokalisiert קפדון), beides Bildungen mit der beliebten Endung ךֿ (s. Albrecht § 69a), sind im AT nicht belegt. בישון ist abzuleiten vom Verbum בוש, *sich schämen*, und bedeutet *schamhaft, schüchtern*. Wer zu schüchtern ist, um den Lehrer zu fragen, wo er ihn nicht verstanden hat oder Zweifel hegt, lernt nicht. Ebenso taugt nicht zum Lehrer der קפדון, der *Ungeduldige*, der über jede Frage des Schülers ungehalten ist, außer Atem kommt und aufbraust; vgl. קפדה Ez 7 25 = *Kurzatmigkeit, Bangigkeit*, woraus sich ohne weiteres die Bedeutung des *Ungeduldigen* für קפדון ergibt*). — Taylor erinnert an I Tim 3 2, II Tim 2 24, Tit 1 7.

II 5. ⁴Ist es wohl Übung, daß ein Torajünger ein Handwerk treibt, so warnt doch Hillel vor Vielgeschäftigkeit, also davor, dem *Geschäft*, hier bes. *Handel* סחורה, der Hausiererei, sich zu viel hinzugeben. Denn darunter leidet das Studium, er kommt zu keinem Ziel, vgl. JSir 38 24. Fagius zitiert: Coelum non animum mutant, qui trans mare currunt.

II 5. ⁵Selbst ist der Mann. Er hat nicht auf die andern zu sehen und auch allein ohne Hilfe für seine Überzeugung und das Recht einzutreten. B Ber 63 a fügt als Revers hinzu: „Wo ein Mann ist, da sei nicht ein Mann“, d. h. dränge dich nicht unbescheiden hervor, sei bescheiden**). Zu dem im AT nicht belegten השתדל, *sich bestreben, sich bemühen* vgl.

*) Im Aramäischen ist קפדן, ܩܦܕܢ *zusammenggezogen sein, zusammenfahren* — daher קפוד „Igel“ (vom sich zusammenrollen) — übertragen: *auffahren, aufbrausen, ungeduldig sein*.

**) „Amr Abi שמע מינה באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר“ (Goldschmidt, Der babylonische Talmud I, S. 235).

Ungeduldige⁸ zum Lehren. | Keiner, der viel Handel treibt, wird weise⁴. | Wo keine Männer sind, bestrebe dich, ein Mann zu sein⁵.

I 6 Er sah auch einmal einen Schädel auf dem Wasser schwimmen und sprach zu ihm: | Weil du ertränkt hast, hat man dich ertränkt, | und zuletzt werden deine Ertränker auch ertrinken¹.

I 7 Derselbe sprach: | Viel Fleisch, viel Würmer¹; | viel Güter, viel Sorge²; | viel Mägde, viel Unzucht; | viel Knechte, viel Raub³; | viel Frauen, viel Zauberei⁴; | viel Tora, viel Leben⁵; | viel Weisheit, viel Schüler⁶; | viel

מְשַׁתְּרֵר mit ר Dan 6¹⁵ *sich anstrengen* von שָׁרַר = שָׁרַל, da ר und ל häufig wechseln (Albrecht § 4g; Brockelmann, Grundriß der vergleich. Gramm. der sem. Sprachen I, S. 221 ff.). Tatsächlich liest ein Ms. הַשְׁתָּרֵר.

II 6. ¹Der striktesten Vergeltungslehre Ausdruck zu verleihen nahm Hillel Anlaß, als er einmal einen Totenschädel auf dem Wasser schwimmen sah. Die Einführung der Erzählung ist hebräisch, der Spruch Hillels aramäisch, wie seine Sprüche I 13. Dem hebr. צָוָה, *schwimmen*, wovon das fem. Partizip צָוָה abzuleiten ist, entspricht regelrecht (Marti, Gramm. der Bibl. Aram. Sprache, § 7) das aram. טָוָה. So oft dieser Grundsatz der Talio auch vertreten wird (z. B. Ob v. 15, Mat 7², Soł I 7, Mat 26⁵²: πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μάχαιρῃ ἀπολοῦνται), so entspricht er doch der höchsten christlichen Anschauung nicht: Schon der Dichter des Hiob hat ihn bestritten, und Jesus lehnt ihn direkt und entschieden ab Joh 9³ und Luc 13¹⁻⁵. — Zu dem Zahlwort אַחַת als indefinites Pronomen in אַחַת אֶחָדָה, s. Siegfried § 34, Albrecht § 34e.

II 7. ¹*Viel Fleisch, viel Würmer* will einfach sagen: Üppiges Leben und Wohlbeleibtheit dient zu nichts, als zur Vermehrung von Fäulnis und Wurmfraß (IV 4a).

II 7. ²Parallel dazu ist das folgende Wort: *Viel Güter, viel Sorge*, der Reichtum vermehrt die Sorgen. Fagius: Eutrapeles quidam fuit, qui cum inimicis suis maxime nocere vellet, divites eos faciebat, dictitans ita se eos ulcisci, quippe accepturos cum divitiis ingentem sarcinam curarum.

II 7. ³In gleichem, fast zynischem Ton geht es weiter, wo von Mägden und Sklaven die Rede ist.

II 7. ⁴Eine allgemein gemachte Erfahrung spricht Hillel aus mit: *viel Frauen, viel Zauberei*, da bei Frauen Zauberei und Aberglauben viel häufiger sind und zäher bleiben als bei Männern, vgl. das Gebot Ex 22¹⁷, die בעֲלֵת־אֹיֵב von Endor I Sam 28⁷, die Verehrerinnen der Himmels-

מְרִבָּה צְדָקָה מְרִבָּה שְׁלוֹם | קָנָה שֵׁם טוֹב קָנָה לְעַצְמוֹ | קָנָה לוֹ דְּבָרִי
תוֹרָה קָנָה לוֹ חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא:

רֶבֶן יוֹחָנָן בֶּן-זוּבִי קָבַל מֵהֵלֶל וּמִשְׁמִי.

הוּא הָיָה אוֹמֵר | אִם עָשִׂיתָ תוֹרָה הִרְבָּה אֶל-תַּחֲזֹק טוֹבָה לְעַצְמְךָ | כִּי
לִכְךָ נוצֵרֶת:
חֲמִשָּׁה תַלְמִידִים הָיוּ לוֹ לְרֶבֶן יוֹחָנָן בֶּן-זוּבִי וְאֵלּוּ הֵן | רַבִּי אֱלִיעֶזֶר

königin Jer 44¹⁵ und die Binden- und Hüllenverfertigerinnen Ez 13¹⁸, II Kön 23⁷ (Stade, Bibl. Theologie des AT, S. 28. 178. 186). Vgl. auch Philo de mundi opif. p. 39/40 Mangey (Taylor).

II 7. ⁵Einzelne MSS stellen den Spruch von den Frauen vor die Mägde, schwerlich mit Recht (s. textkrit. Anhang). Auch in folgendem herrscht im Text nicht völlige Sicherheit. Zwar *viel Tora, viel Leben* ist unbezweifelbar; Tora und Leben sind unlöslich aneinandergeknüpft: wer die Tora besitzt, studiert und übt, hat das Leben, am Gesetz hängt das bleibende, wahre, ewige Leben, s. schon Dtn 30¹⁵⁻²⁰, auch Prov 3^{1. 2} und vgl. Joh 5³⁹.

II 7. ⁶Die Stellung der folgenden Worte ist fraglich. Liest man wie oben, so ist gesagt: Wo viel Weisheit ist, wo weise Lehrer sind, gibt's viel Schulung, viele Schüler. יְשִׁיבָה bedeutet eigentlich *Sitzen, Sitzung*, also, da die Schüler zu den Füßen der Lehrer sitzen (I 4), *Studium*, später bekam es auch die Bedeutung von *Akademie*. Liest man umgekehrt, indem man יְשִׁיבָה voranstellt, so ist der Sinn auch nicht übel: *viel Schulung, Studium, viel Weisheit*; vgl. Fagius, der sagt: sapientiam non disci in tabernis vivariis, sed in scholis. Einige Handschriften (so M, N und R [als sechster מְרִבָּה Spruch]) fügen hier ein: מְרִבָּה עֵצָה מְרִבָּה תְּבוּנָה = *viel Rat (Beratung), viel Einsicht*.

II 7. ⁷Zuletzt in diesen מְרִבָּה-Sprüchen steht auf Grundlage von Jes 32¹⁷ der Spruch: *viel Almosen, viel Heil*. צְדָקָה, *Gerechtigkeit, Erweis der Gerechtigkeit (Frömmigkeit)* bekommt im späteren Judentum den Sinn von *Almosen*, so schon Dan 4²⁴, wo צְדָקָה von LXX mit ἐλεημοσύνη übersetzt wird. Zum Sinn vgl. unser schon von Fagius angeführtes Sprichwort: „Almosen geben armet nicht“, sowie: „oculo liberali benedicetur“.

Almosen, viel Heil⁷. | Wer⁸ einen guten Namen erworben hat, hat ihn für sich erworben; | wer sich Worte der Tora erworben hat, hat sich das Leben der zukünftigen Welt erworben.

d) Fortsetzung zu I 1—15.

Hillels und Schammajs Schüler Jochanan ben Zakkaj nebst seinen fünf Schülern II 8—14. *Tarphon* II 15. 16.

I 8a Rabban Jochanan ben Zakkaj¹ erhielt (die Tora) von Hillel und Schammaj.

I 8b Er sprach: | Wenn du die Tora in reichem Maße gehalten hast¹, so tue dir nichts darauf zugute; | denn dazu² bist du geschaffen.

I 8c Fünf Schüler hatte Rabban Jochanan ben Zakkaj¹, und das² sind folgende: | Rabbi 'Eli'ezer ben Hork'anos, Rabbi J'hoschu'a^c ben Ch'ananja,

II 7. ⁸An die Stelle des Partizips in der Nebeneinanderstellung der zwei Glieder der Gleichung tritt in den zwei letzten, ursprünglich wohl eine eigne Gruppe bildenden, Sätzen das Verbum finitum (s. zu I 13). Der *gute Name* bleibt der Eigenbesitz dessen, der ihn erworben hat; auch wenn sonst alles verlorengeht, kann man ihn sich erhalten. „Omnia si perdas, famam servare memento“ (bei Fagius). Vgl. Koh 7 1, JSir 41 12. Ebenso unverlierbar ist der Gewinn, den der Erwerb der Tora einbringt, und dieser Gewinn ist noch größer als der gute Name. Der Satz ist in seinem jetzigen Zusammenhang die Exposition von מְרֵבָה תוֹרָה מְרֵבָה חַיִּים (s. o.) und findet selber verbunden mit dem Vorhergehenden seine Beleuchtung durch Mat 6 19. 20. Zu הָעוֹלָם הַבָּא s. I 2. Vgl. auch Volz, Jüdische Eschatologie, S. 57 (Anm.). 306. 318.

II 8a. ¹Über Rabban Jochanan ben Zakkaj s. zu I 16 und Schürer II⁴ S. 432—434. יוֹכָי ist Abkürzung von יוֹכָנָנִי, wie שְׁמִי von שְׁמַעְיָה, vgl. zu I 4a. 6a. 8a. 12a, wenn nicht von der Wurzel וָכָה, vgl. den Eigennamen יוֹכָי (Justus) Es 2 9, Neh 7 14 = Ζαχαρίας Luc 19 2. 5. 8.

II 8b. ¹עָשָׂה תוֹרָה *die Tora tun, ausüben, halten*, ist eine gut biblische Verbindung, s. Jos 22 5, Neh 9 34, JSir 19 20 καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου. Die LA לָמַדְתָּ (die Tora) *lernen* für עָשִׂיתָ ist weniger gut bezeugt und schwächt den Sinn ab, indem sie Jochanan sich mit dem Lernen statt mit dem Tun begnügen läßt, gegen I 17. Vgl. Luc 17 10 und I Kor 9 13.

II 8b. ²Zu לָכֵן *dazu*, zusammengesetzt aus לָ und כֵּן = כִּכָּה, so Ex 12 11, vgl. Siegfried § 35c, Albrecht § 15 S. 31.

II 8c. ¹Zu dem antezipierenden Pronomen s. II 3.

II 8c. ²Zu אֵלֵינוּ *diese* = אֵלֶּה, das nie, wie noch Fiebig übersetzt, Fragepronomen ist, s. Albrecht § 30a.

בן-הורקנוס ורבי יהושע בן-חנניה ורבי יוסי הכהן ורבי שמעון בן-
נתנאל ורבי אלעזר בן-עזרי:

הוא היה מונה שבחן | אליעזר בן-הורקנוס בור סיד שאינו מאבד
טפה | יהושע בן-חנניה אשרי יולדתו | יוסי הכהן חסיד | שמעון בן-
נתנאל ירא חטא | אלעזר בן-עזר מעין המתגבר:

הוא היה אומר | אם יהיו כל-חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן-
הורקנוס בכף שניה | מכריע את-כלם:

Die fünf Schüler des Rabban Jochanan ben Zakkaj sind*): 1. 'Eli'ezer ben Hork'enos (s. noch II 8d und 10), der noch Beziehungen zu dem etwas jüngeren Rabbi 'Aqiba, dessen Blütezeit in die Jahre 110—135 n. Chr. fällt, hatte, also selber um die Wende des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts, und zwar in Lydda, lehrte (Schürer II⁴, S. 437—439, vgl. auch C. A. R. Toettermann, R. Eli'ezer ben Hyrcanos sive de vi qua doctrina Christiana primis seculis illustrissimos quosdam Judaeorum attraxit, Lipsiae 1877; doch ist Toettermans Theorie über Eli'ezers Hinneigung zum Christentum unhaltbar). Der Name seines Vaters Hork'enos entspricht griech. Ὑρκανός, und dieser schon lange vor Johannes Hyrkanos (135—105 vor Chr.) bei den Juden gebräuchliche Name (vgl. II Mak 3¹¹, Josephus ant XII 4⁶ = 189) bedeutet Hyrkanier, aus Hyrkanien stammend, ist also erstmals einem Juden gegeben worden, der aus Hyrkanien, wohin Artaxerxes Ochus (um 350 v. Chr.) Juden deportiert hatte, nach Palästina zurückkehrte (Schürer I⁸ 4, S. 258). 2. Jehoschu^a ben Ch^ananja (s. noch II 8d und 11), der auch sonst mehrmals mit 'Eli'ezer ben Hork'enos zusammen in der Mischna erwähnt ist (Schürer II⁴, S. 437). 3. Jose der Priester (s. noch II 8d und 12). Es ist bemerkenswert, daß auch Priester dem Rabbinenstande angehörten (Schürer II⁴, S. 476). 4. Schim'on ben N^etan'el = Ναθανάη (s. noch II 8d und 13) und 5. 'El'azar (לעזר = Λάζαρος) ben 'Arakh (s. noch II 8d und 14). Die drei letzten treten hinter den beiden ersten in der Überlieferung zurück, obschon der letzte in II 8e und 9a b ganz besonders ausgezeichnet wird.

*) Über eine andere Gruppe von Schülern des Jochanan ben Zakkaj, s. Herford² S. 53, Anm. 1.

Rabbi Jose der Priester, Rabbi Schim'on ben Nētan'el und Rabbi 'El'azar ben 'Arakh.

8d Er erteilte ihnen folgendes Lob¹: | 'Eli'ezer ben Horķenos² ist eine ausgekalkte Zisterne³, die keinen Tropfen verliert. | Jēhoschu^a ben Ch'ananja: Heil der, die ihn gebär⁴. | Jose der Priester ist ein Frommer. | Schim'on ben Nētan'el ist sündenschau. | 'El'azar ben 'Arakh⁵ ist eine Quelle, die immer stärker sprudelt.

8e Er sprach: | Wenn alle Weisen Israels in der einen Wagschale wären, und 'Eli'ezer ben Horķenos in der andern, | so würde er über sie alle das Übergewicht¹ haben.

II 8d—II 9b unterscheiden sich von den übrigen nichtanonymen Sprüchen darin, daß hier — und zwar aus dem Munde des Meisters — dem einen vor anderen Gelehrten, die seine Schüler waren, ein Vorzug gegeben wird.

II 8d. ¹Zu dem im AT nicht belegten, aber JSir 44¹ sich findenden שָׁבַח Lob, vgl. das Verb שָׁבַח loben, preisen, z. B. Kōh 8¹⁵. Das Wort ist dem Aramäischen entlehnt, s. Kautzsch, Aramaismen, S. 87 und Schwally, Idioticon des Christlich-palästinischen Aramäisch, S. 91.

II 8d. ²Über das Fehlen des Titels רבי s. den textkritischen Apparat.

II 8d. ³Einer Kalkzisterne (סִיד = שִׁיד im AT), d. h. einer mit Kalk ausgestrichenen Zisterne, die keinen Tropfen verlorengelassen läßt, wird 'Eli'ezer verglichen, weil er ein vorzüglich treues Gedächtnis hatte. Wahrscheinlich hat das mitgeholfen, daß er an der Tradition, die er so genau kannte, aufs strengste festhielt.

II 8d. ⁴Zu der Glücklichspreisung der Mutter Jēhoschu^a's, vgl. Luc 11 27: μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε; s. auch Luc 1 42. Das Gegenstück bildet dazu, daß es vielfach im Orient üblich ist, beim Schimpf Worte und Ausdrücke zu gebrauchen, die mehr die Mutter und Eltern belasten als den Beschimpften selber; vgl. z. B. Ri 9 17, מִי אֲבִיהֶם I Sam 10 12 (ZAW 1916, 241), b Kalla 41 d.

II 8d. ⁵'El'azar heißt eine immer stärker sprudelnde Quelle, weil er an Verstandesschärfe und Weisheit stets zunahm und so seinen Lehrer mit seinen Fortschritten erfreute und erquickte (s. VI 6).

II 8e. ¹מִכְרִיעַ, eigentlich *sinken machend*, ist hier in prägnantem Sinne gebraucht: *jemand an Gewicht übertreffen*, durch Sinkenmachen der eigenen Schale sein Übergewicht beweisen.

אָבא שְׂאוּל אָמַר מְשֻׁמוֹ | אִם יִהְיֶה כָּל-חֻכְמֵי יִשְׂרָאֵל בְּכַף מֵאֻנָּים
וְאֵלֶּיזֶר בֶּן-הוֹרְקָנוֹס עִמָּהֶן | וְאֵלֶּיזֶר בֶּן-עֶרְךָ בְּכַף שְׁנֵי מְכָרִיעַ אֶת-
כָּלָם:

אָמַר לָהֶם | צֹאוּ וּרְאוּ אֵיזוֹ הָיָא דֶּרֶךְ טוֹבָה שֶׁיִּדְבַק בָּהּ הָאָדָם | רַבִּי
אֵלֶּיזֶר אָמַר עֵין טוֹבָה | רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אָמַר חֶבֶר טוֹב | רַבִּי יוֹסִי אָמַר
שְׁכֵן טוֹב | רַבִּי שְׁמַעוֹן אָמַר הָרוּאָה אֶת-הַנוֹלָד | רַבִּי אֵלֶּיזֶר אָמַר לֵב
טוֹב | אָמַר לָהֶם | רוּאָה אֲנִי אֶת-דְּבָרֵי אֵלֶּיזֶר בֶּן-עֶרְךָ מִדְּבָרֵיכֶם |
שֶׁבְּכָלֵל דְּבָרָיו דְּבָרֵיכֶם:

II 8f. ¹*Abba Scha'ul* ist ein jüngerer Zeitgenosse Rabbi 'Aḳiba's, „da er mehrmals auch über dessen Aussprüche berichtet“, und lebte also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. (s. Schürer II⁴ S. 447). Er trägt mit verschiedenen anderen Schriftgelehrten das Ehrenprädikat אָבא, aram. = *Vater*, vgl. πατήρ Mat 23⁹ und lateinisches *pater* (Schürer a. a. O. S. 377). Hier gibt er eine andere Version über den Ausspruch, in dem Rabban Jochanan ben Zakkaj die Bedeutung seiner Schüler abschätzte. Anders als II 8e wird hier 'El'azar ben 'Arakh als der weitaus bedeutendste seiner Schüler genannt. In מְשֻׁמוֹ, *in seinem Namen*, kann sich das Suffix nur auf Rabban Jochanan ben Zakkaj, dessen Ausspruch zitiert wird, beziehen; sonst hätte die Beifügung keinen Sinn, daß 'Abba Scha'ul auf seine eigene Verantwortung gesprochen habe. Dagegen war es Pflicht, sich nicht mit fremden Federn zu schmücken, sondern den Namen der Autorität zu nennen, auf die man sich berief, s. VI 6. (Nach ARN ב 29 tradiert A. Š. im Namen R. 'Aḳiba's, der selbst wieder im Namen R. Jochanan's tradierte משמו אומר שהיה אומר עקיבא; vgl. schon Hoffmann. Derselbe will in den Worten ואליעזר בן-הורקנוס [אף] עמהן eine Glosse des Mischna-Redaktors sehen). Wie sich die beiden Versionen (II 8e und II 8f) zueinander verhalten, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Die Version des 'Abba Scha'ul kann die Korrektur eines falsch überlieferten Ausspruchs des Rabban Jochanan ben Zakkaj sein; dann ist sie wohl als nachträglicher Zusatz zu betrachten. Aber es läßt sich auch denken, daß die zweite Version das spätere Urteil des Meisters über seine Schüler wiedergibt, also beide Versionen richtig sind, nur verschiedenen Zeiten des Rabban Jochanan ben Zakkaj angehören. Sicher ist, daß die zweite besser zu dem Urteil in II 9a und b stimmt. Die Möglichkeit eines

8f 'Abba Scha'ul¹ sprach in seinem Namen: | Wenn alle Weisen Israels in der einen Wagschale wären und mit ihnen 'Eli'ezer ben Horkēnos, | aber 'El'azar ben 'Arakh in der andern Schale, so würde er über sie alle das Übergewicht haben.

9a Er sprach zu ihnen: | Geht aus und schaut¹: Welches ist ein guter Weg², den der Mensch befolgen soll? | Rabbi 'Eli'ezer sprach: Ein gütiges Auge³. | Rabbi Jēhoschu^a sprach: Ein guter Genosse⁴. | Rabbi Jose sprach: Ein guter Nachbar⁵. | Rabbi Schim'on sprach: Wer auf die Folgen sieht⁶. | Rabbi 'El'azar sprach: Ein gutes Herz⁷. | Da sprach er zu ihnen: | Ich gebe den Worten des 'El'azar ben 'Arakh den Vorzug vor euren Worten, | weil in seinen Worten eure Worte mit enthalten sind.

Wechsels im Urteil ist andererseits durch die Charakterisierung des 'El'azar ben 'Arakh als „einer immer stärker sprudelnden Quelle“ (II 8a) gegeben.

II 9a. ¹צאו וראו, *geht aus und seht*, vgl. צאינה וראינה HL 3¹¹, ist zu einem gebräuchlichen Ausdruck geworden, um zur Aufmerksamkeit aufzufordern: *Wohlan, nun seht* (s. Geiger, Mischnah II 29). ראה, *sehen* hat oft wie hier die Bedeutung von *Urteilen, die Meinung abgeben*; vgl. auch ἐρχου καὶ ἴδε Joh 1⁴⁶; πορευθέντες δὲ μάθετε Mat 9¹³.

II 9a. ²Zu דרך s. zu II 1a; zu דרך טובה vgl. ἡ ἀγαθὴ ἀναστροφή I Petr 3¹⁶, ἡ καλὴ ἁ. Jak 3¹³.

II 9a. ³עין טובה, *ein gutes, wohlwollendes Auge* = Wohlwollen, Uneigennützigkeit, vgl. Prov 22⁹, Mat 6^{22f}.

II 9a. ⁴Zu חבר טוב vgl. I 6b und Koh 4⁹⁻¹², JSir 6¹⁴⁻¹⁷. 37¹⁻⁶.

II 9a. ⁵Zu שכן טוב vgl. I 7.

II 9a. ⁶הרואה את-הנולד, *wer die Folgen in Rechnung zieht*, „qui respicit finem“ (נולד, eigtl. was geboren werden soll, Zukünftiges Ps 22³²), an die Verpflichtungen denkt, die sich an seine Tat anschließen, vgl. Schim'on's Urteil über den bösen Weg II 9b.

II 9a. ⁷לב טוב, *ein gutes Herz* (Volz, Jüdische Eschatologie, S. 317), das die Quelle aller Gedanken, Gefühle und Handlungen ist und somit alle andern Antworten umfaßt, vgl. Mat 5⁸ und besonders Mat 15¹⁹. Rabban Jochanan zieht darum die Antwort 'El'azars allen andern vor. בכלל (כלל) = *in dem Umkreis, Begriff von etwas*, also: *enthalten, inbegriffen in*.

אָמַר לָהֶם | צָאוּ וּרְאוּ אֵיזוֹ הִיא דֶּרֶךְ רָעָה שִׁיתַּרְחֹק מִמֶּנָּה הָאָדָם | רַבִּי
אֶלְעֶזֶר אוֹמֵר עֵין רָעָה | רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר חֶבֶר רָע | רַבִּי יוֹסִי אוֹמֵר
שָׁכֵן רָע | רַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר הַלֵּה וְאֵינוּ מִשְׁלָם:

[אָחַד לֵהָ מִן־הָאָדָם כָּלָה מִן־הַמָּקוֹם בְּרוּךְ הוּא | שֶׁנֶּאֱמַר לֵהָ רָעָה
וְלֹא יִשְׁלַם וְצָדִיק חוֹנֵן וְנוֹתֵן]:

רַבִּי אֶלְעֶזֶר אוֹמֵר לֵב רָע | אָמַר לָהֶם רוּאָה אֲנִי אֶת־דִּבְרֵי אֶלְעֶזֶר בֶּן־
עֶרְךָ מִדְּבָרֵיכֶם | שֶׁבִּכְלָל דִּבְרָיו דְּבָרֵיכֶם:

הֵם אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים.

רַבִּי אֶלְעֶזֶר אוֹמֵר | יְהִי כְבוֹד חֲבֵרְךָ חֲבִיב עֲלֶיךָ כְּשֶׁלְּךָ | וְאַל־תְּהִי גוֹחַ
לְכַעֲוָס | וְשׁוּב יוֹם אָחַד לִפְנֵי מִיתְתְּךָ:

II 9 b d. ¹Das Gegenstück zu II 9 a: Nennung übler Gewohnheiten, die der Mensch zu meiden hat. Als solche werden die Gegensätze zu den guten Wegen angeführt, die in II 9 a gepriesen sind. Ein *böses Auge* bedeutet (vgl. den Gegensatz: *gutes Auge* = Wohlwollen) Neid, Mißgunst, Übelwollen; Prov 23 6. 28 22, JSir 14 8–10, Mat 20 15, Marc 7 22 (ὄφθαλμός πονηρός). Hier ist es nicht als die objektive geheimnisvolle Macht des „bösen Blicks“ gefaßt, vor der man sich im Orient und in südlichen Ländern durch Amulett zu schützen sucht. Dem „guten Weg“, stets die Folgen in Betracht zu ziehen, wird der Spezialfall entgegengestellt, da einer, ohne sich Gedanken über die Zurückerstattung zu machen, einfach drauflosborgt, also da einer Schulden macht, ohne je an ein Bezahlen zu denken. Über den lässigen Rückzahler der Schulden siehe JSir 29 4 ff.

II 9 c. ²Ein späterer Zusatz erklärt mit der Schriftstelle Ps 37 21, die den bösen Borger, der nicht zurückgibt, einen Gottlosen nennt, Borgen von Menschen sei soviel wie Borgen von Gott. Zu der Umschreibung für Gott mit *מָקוֹם*, vgl. I 3 S. 10 f. *מָקוֹם* „Raum“ ist Bild für Gottes Ubiquität, cf. Levy im Lex. III, S. 219. Gott umfaßt das Universum, ohne daß dieses ihn umfaßt, vgl. I Kön 8 27, Jes 6 3, Apg 17 28, I Kor 15 28, Eph 4 6. 10 (Oesterley). Anders ist der Gebrauch von *מָקוֹם* Est 4 14. Statt der üblichen Konstruktion, die dem voranstehenden *אָחַד* im zweiten Glied einer Gleichung ein *וְאָחַד* oder das bloße *י* folgen läßt (s. Geiger,

9b Er sprach zu ihnen: | Geht aus und schaut; welches ist ein böser Weg¹, dem der Mensch fernbleiben soll? | Rabbi 'Eli'ezer sprach: ein böses Auge. | Rabbi J'hoschu^{2c} sprach: ein böser Genosse. | Rabbi Jose sprach: ein böser Nachbar. | Rabbi Schim'on sprach: wer borgt und nicht zurückgibt.

9c² [Ein und derselbe ist, wer von Menschen borgt, wie wer von Gott (wörtlich: Von dem Ort), gesegnet sei er! borgt; | denn es ist gesagt: Ein Gottloser borgt und gibt nicht zurück; ein Gerechter aber ist mildtätig und gibt.]

9d Rabbi 'El'azar sprach: ein böses Herz. | Da sprach er zu ihnen: Ich gebe den Worten des 'El'azar ben 'Arakh den Vorzug vor euren Worten, | weil in seinen Worten eure Worte mit enthalten sind.

10a Sie¹ sprachen drei Worte.

10b Rabbi 'Eli'ezer sprach²: | Die Ehre deines Genossen sei dir so lieb³ wie deine eigene. | Werde nicht leicht⁴ zornig. | Bekehre⁵ dich einen Tag vor deinem Tode.

Lesestücke aus der Mischnah S. 100 f.), entsprechen sich hier תנן zu Anfang des ersten und א zu Anfang des zweiten Teils: *ein und derselbe . . . wie.*

II 10a. ¹Überschrift zu II 10b bis II 14. הן sie, sind die fünf in den vorhergehenden Versen genannten Schüler des Rabban Jochanan ben Zakkaj, s. II 8c. Jedem von ihnen werden drei Worte zugeschrieben.

II 10b. ²Vier statt bloß drei Worte von Rabbi 'Eli'ezer. Zwei als eines zu fassen, um auf die Dreizahl zu kommen, empfiehlt der Inhalt nicht: Dagegen besteht ein deutlicher Unterschied zwischen den drei ersten und dem vierten: die drei ersten geben drei Regeln der Lebensweisheit in kürzester Fassung, während das vierte (II 10c) eine Mahnung für das Verhalten im Verkehr mit den Schriftgelehrten ist, über die ein auffallend scharfes und bitteres Urteil gefällt wird. Die Verschiedenheit nach Art, Form und Inhalt legt darum den Schluß nahe, das vierte Wort als sekundären Bestandteil anzusehen. Deswegen braucht das Wort dem Rabbi 'Eli'ezer nicht abgesprochen zu werden; es ist im Gegenteil wahrscheinlich, daß es, weil es sein Urteil und Spruch war, neben den drei andern Worten hier nachträglich Aufnahme fand. Die trübe Stimmung, die sich in dem Worte ausspricht, erklärt sich auch aufs beste durch die Überlieferung, daß Rabbi 'Eli'ezer in seinen letzten Jahren mit dem Banne belegt war. Aus dieser Zeit wird der Ausspruch stammen, der an eine Situation denken läßt, der unser Sprichwort Ausdruck verleiht: „Gebrannte Kinder scheuen das Feuer“. „Chat échaudé

וְהָיָה מִתְחַמֵּם כְּנֹגֵד אִוְרָן שֶׁלֹּחַ כְּמִים | וְהָיָה זֶהִיר מִגִּנְחָלָתָן שֶׁמָּא תִכְוֶה |
שֶׁנֶּשִׁיכְתָּן נְשִׁיכַת שׁוּעַל | וְעִקְצָתָן עִקְצַת עֶקְרָב | וְלִחְשָׁתָן לִחִישַׁת
שָׂרָף | וְכָל-דְּבָרֵיהֶם כְּגִנְחָלִי-אֵשׁ:

רַבִּי יְהוֹשֻעַ אֹמֵר.

עֵין רָעָה וְיֵצֵר הָרַע וְשִׁנְאָת הַבְּרִיּוֹת מוֹצִיאִין אֶת-הָאָדָם מִן-הָעוֹלָם:

רַבִּי יוֹסִי אֹמֵר.

יְהִי מָמוֹן חֶבְרָךְ חֶבִיב עָלֶיךָ כְּשֶׁלָּךְ.

craint l'eau froide.“ Vgl. Graetz, Volkstümliche Geschichte der Juden³ II, S. 46; Schürer a. a. O. II⁴, S. 436f. Jewish Encycloped. 1903, S. 113—115. Mit Recht sagt Herford² (S. 56) über die Worte Rabbi Eli'ezer's II 10c: „As a general counsel his words are strained and unnatural; as a piece of self-revelation they are deeply interesting, and awaken sympathy for a great man suffering in lonely bitterness“.

II 10b. ³Für das einzelne sei noch bemerkt: חֶבִיב *lieb, teuer* ist wie das Substantiv חֶבֶה *Liebe* im AT nicht belegt, später aber viel gebraucht.

II 10b. ⁴Ebenso fehlt im AT das Adjektiv נֹחַ, das von dem Verbum נִיחַ *ruhen, geruhig, beruhigt, behaglich sein* (vgl. נִיחָה *Ruhe, Behaglichkeit* Koh 4 6) aus den Sinn von *zufrieden, frohgelaunt, fröhlich* und dann von *froh, Gefallen habend, geneigt, rasch bereit*, bekommen hat, vgl. den Gegensatz קָשָׁה *hart, schwer, unwillig, abgeneigt* V 11. Die Mahnung, nicht leicht zornig zu werden, fordert also dasselbe, wie Jak 1 19: βαδύς εἰς ὀργήν; s. auch I Kor 13 5: οὐ παροξύνεται.

II 10b. ⁵Mit der Empfehlung der Bekehrung (שוב) einen Tag vor dem Tode (מִיתָה), neuhebräische Bildung, s. Albrecht § 35b) ist witzig sofortige Bekehrung gefordert, weil, wie eine Glosse sagt, שאין אדם יודע איזה יום ימות, „kein Mensch den Tag des Sterbens kennt“. „Never too late to mend.“ Fagius erinnert auch an das Dichterwort: Omnem crede diem tibi diluxisse supremum. Mit anderer Anwendung sagt Horaz: Carpe diem, quam minimum credula postero!

II 10c. ¹Im Umgang mit den Weisen, sagt das nachträglich zugefügte (s. o.) vierte Wort, soll man sich nicht die Finger verbrennen; das könnte geschehen, wenn man ihnen zunahe träte. Denn dann seien alle ihre Worte glühende Kohlen und können unter Umständen Wunden bereiten, die so gefährlich und unheilbar sind wie solche, die von Fuchsenbissen, Skorpionenstichen oder Schlangengift herrühren, vgl. JSir 8 3. 10. — Über die Wendung „sich verbrennen an der Kohle jemandes“

10c¹ Wärme dich an dem Feuer der Weisen; | aber nimm dich in acht vor ihrer Kohle, daß du dich nicht verbrennst. | Denn ihr Biß ist Fuchsenbiß, | ihr Stich Skorpionenstich | und ihr Zischeln Schlangenzischeln, | und alle ihre Worte sind wie glühende Kohlen.

11 Rabbi J^ehoschu^a sprach:

Böses Auge, der böse Trieb und der Menschenhaß bringen den Menschen aus der Welt².

12a Rabbi Jose sprach¹:

Hab und Gut² deines Genossen sei dir so lieb wie dein eigenes.

s. auch Marmorstein OLZ 1911, 108f. Vgl. Prov 25 22. Zu der Bildung der Infinitivnomina נִשְׁכָּה (von נָשַׁךְ *beißen*, vielleicht zu vergleichen ägypt. *nasaku* = *Stichelrede* Ges.-Buhl¹⁵ s. v.), עֲקִיצָה (von עָקַץ *stechen*) und לִחְשֵׁה (von לָחַשׁ *zischeln*) s. Albrecht § 45b.

II 11. ¹Rabbi J^ehoschu^a s. II 8c.

II 11. ²Seine drei (II 10a) Sprüche sind in einen einzigen Satz zusammengezogen. Er nennt drei Ursachen, die den Menschen vor der Zeit aus der Welt schaffen, seinen Untergang beschleunigen: 1. עֵין רָעָה (so zu lesen, da עֵין רָעָה falsch ist [עֵין ist femininum] und עֵין רָעָה = das Auge des Bösewichts, weder dem Sinn entspricht, noch den Parallelismus mit dem folgenden יֵצֶר הָרַע, der die falsche Lesart hervorrief, in Wirklichkeit innehält), s. II 9b. 2. יֵצֶר הָרַע (mit Artikel nur beim Attribut, s. zu Ia; JSir 37³ bloß רַע יֵצֶר), *der böse Trieb* (Marc 7²¹, Röm 7^{22f.}). Nach der rabbinischen Psychologie ist ja der Mensch mit zwei entgegengesetzten Prinzipien oder Trieben, sowohl einer Disposition zum Guten als auch einer zum Bösen ausgestattet. Diesen bösen Trieb vergleicht Herford mit der *σάρξ* bei Paulus (?). Vgl. über יֵצֶר הָטוֹב und יֵצֶר הָרַע Weber, *Jüdische Theologie*², S. 215ff. Hölcher, *Gesch. der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, S. 180, 242ff. Bousset-Greßmann, *Religion des Judentums*³, S. 402ff. Zur Herübernahme der ganzen Lehre aus dem Parsismus s. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, 1921, S. 58ff. G. Beer, *Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur*, 1922, S. 16. 3. שְׂנֵאתָ הַבְּרִיּוֹת, *Haß der Geschöpfe*, d. h. der Menschen, also Misanthropie I Joh 3¹⁵. Fagius sagt kurz und gut: Avaritia, impura libido et misanthropia causae sunt morborum et praematurae mortis. Ähnliche Gedanken finden sich auch Prov 14³⁰, JSir 30²⁴.

II 12a. ¹Rabbi Jose s. II 8c.

II 12a. ²Daß מִמּוֹן, aus dem neutestamentlichen μαμωνάς, z. B. Luc 16^{9.11}

התקן עֲצֻמָּךְ לְלִמּוּד תּוֹרָה שְׂאִינָה יִרְשָׁה לָךְ.

וְכָל-מַעֲשֵׂיךְ יִהְיוּ לְשֵׁם שְׁמַיִם:

רַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר.

הוּא זֶהִיר בְּקִרְיַת שְׁמַע וּבִתְפִּלָּה.

וּבְשִׂאָתָהּ מִתְפַּלֵּל אֶל-תַּעֲשׂ תְּפִלָּתְךָ קִבֵּעַ | אֲלֹא תַחֲנוּנִים לִפְנֵי הַמָּקוֹם

בְּרוּךְ הוּא.

wohlbekannt, *Eigentum, Vermögen, Hab und Gut*, bedeutet, ist keine Frage. Die Etymologie des Wortes ist jedoch nicht ebenso sicher. Das zeigt besonders das Schwanken Dalmans, der 1894 in seiner Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch S. 135 sich für Ableitung von מִטְמוֹן, *Schatz, verborgener Vorrat*, z. B. Gen 43 23 mit Auflösung der ursprünglichen Assimilation von ט und מ (vgl. קָדְמָא = קָמָא „Erster“) entschied, dagegen (in der Realenz. für prot. Theol. u. Kirche XII³, S. 153f. u.) in der 2. Aufl. (1905), S. 170f. die Annahme, „daß מִטְמוֹן von מָמוֹן ‚Hinterlegtes‘ abzuleiten ist“, für sicherer ansieht. Diese schon bei Drusius sich findende Annahme dürfte das Richtige treffen. Denn in JSir, wo wir 34 8 מִטְמוֹן = *Reichtum* zum ersten Male bezeugt antreffen, findet sich auch die Form mit ט, nämlich 42 9. מִטְמוֹן שֶׁקֶד = (eine Tochter ist für den Vater) *ein Schatz, der ihm Unruhe macht*, s. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, hebräisch und deutsch, S. 74. Die beiden Wörter existierten somit schon im Hebräischen nebeneinander, und das hebr.-aramäische מִטְמוֹן kann daher nicht wohl die aramäische Form des hebr. מִטְמוֹן sein. Für die Bedeutung bietet die Herkunft von אִמָּן keine Schwierigkeit, so wenig wie für die vorkommende sekundäre Verschärfung des ט zum Ersatz des langen Vokals. מָמָן, מִמָּן, מָמָן bedeutet *das, was Bestand hat, den festen Besitz, das bleibende Hab und Gut*. Petermann (*Linguae Samaritanæ Gramm.*, 1873, S. 57) übersetzt samaritanisches מָמָן, emph. מִמָּנָה, gespr. *mammen, mammena* mit *permanens, constans*, und Geiger (*Lesestücke der Mischnah*, S. 117) erwähnt, daß in Gen 7 4 die samaritanische Übersetzung מִמָּנָה für hebr. יָקוֹם bietet. Beides spricht für die Herkunft des Wortes von אִמָּן. Demnach wird man die anderen Ableitungen alle, über die Eb. Nestle in *Encycl. Biblica* 2912—2915 referiert, als unnötig und unrichtig unbeachtet lassen dürfen*). — Was R. Eli'ezer von der Ehre des Genossen sagte (II 10b), sagt R. Jose von seinem Hab und Gut.

*) Zimmern (*Akkadische Fremdwörter*² 1917, S. 20) erneuert Jensen's Herleitung von מִמָּן aus dem akkadischen pronomen indefinitum.

12b Schicke dich an, die Tora zu lernen; denn sie fällt dir nicht als Erbschaft zu¹.

12c Alle deine Handlungen sollen im Namen Gottes geschehen¹.

13a Rabbi Schim'on¹ sprach:

Sei sorgfältig beim Rezitieren des Sch^ema² und beim Gebet³.

13b Wenn du betest, so mache dein Gebet nicht zu einer festgelegten Formsache¹, | sondern zu einem innigen Flehen vor Gott.

II 12b. ¹Dem Sinne nach entspricht Goethes Wort im Faust: Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen, das seinerseits auf Hutten zurückweist, der in einem Briefe schreibt: Sed quidquid horum (gemeint sind hier Ahnenbilder und Stammbäume und dgl.) est, proprium non habemus, nisi nostris quibusdam meritis illud nobis conciliemus. Vgl. G. Büchmann, Geflügelte Worte²⁷, S. 154.

II 12c. ¹שְׁמִים = Umschreibung für Gott, s. I 3; zu שְׁמִים לְשֵׁם s. II 2b und vgl. εἰς δόξαν θεοῦ in einem auffallend ähnlichen Zusammenhang I Kor 10 31: εἴτε οὖν ἐσθίετε, εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε; ebenso auch Kol 3 17.

II 13a. ¹Rabbi Schim'on s. II 8c.

II 13a. ²שְׁמַע, Sch^ema², heißt nach dem Anfangswort (vgl. auch unsere ähnliche Bezeichnungsweise: das „Unser Vater“ usw.) das Gebet, das zweimal täglich (morgens und abends) zu beten die Pflicht jedes erwachsenen männlichen Israeliten ist. Es ist zusammengesetzt aus Dtn 6 4–9 (welcher Abschnitt eben mit שְׁמַע, höre beginnt, vgl. Marc 12 29), Dtn 11 13–21 und Num 15 37–41 und mehr ein Bekenntnis als ein eigentliches Gebet. Darum kommt es auch besonders auf sorgfältige Rezitation (קְרִית, entstanden aus קְרִיאָה, vgl. קְרִיאָה Jon 3 2) an. Vgl. Ber I–III und Schürer a. a. O. II⁴, S. 528f. 537f.; Elbogen, Der jüd. Gottesdienst², § 7 ff.; Bousset-Greßmann a. a. O. S. 176.

II 13a. ³Auch beim Gebet überhaupt ist Sorgfalt geboten; denn unter תְּפִלָּה ist hier das Gebet im allgemeinen zu verstehen, nicht das Sch^emone-¹Esre-Gebet (das „Achtzehn“-Gebet), das als das jüdische Hauptgebet הַתְּפִלָּה „das Gebet“ schlechthin genannt wurde; darüber s. Ber IV. V, ferner Schürer a. a. O. II⁴, S. 538ff. und E. Schwaab, Hist. Einführung in das Achtzehngebet 1913; Elbogen, § 8/9; Bousset-Greßmann, S. 176ff.

II 13b. ¹Zu קָבַע vgl. I 15. Das Gebet soll nicht gezwungen als ein totes Statut und als Formalität, sondern mit lebendiger innerer Anteilnahme verrichtet werden, vgl. Ber IV 4a, Mat 6 5. 23 14.

[שְׁנֵאמַר כִּי־מִנּוֹן וְרַחוּם הוּא אֶרֶךְ אַפִּים וְרַב־חֶסֶד].

וְאַל־תְּהִי רָשָׁע בְּפָנַי עֲצֻמָּה:

רַבִּי אֱלֶעָזָר אוֹמֵר.

הָיִי שָׂקֵד לְלִמּוּד מֵה־שִׁתְּשִׁיב לְאַפִּיקוּרוּס.

וְדַע לְפָנַי מִי אַתָּה עֵמֶל.

וְמִי הוּא בַּעַל מְלֹאכְתָּהּ:

רַבִּי טַרְפוֹן אוֹמֵר | הַיּוֹם קָצַר וְהַמְּלָאכָה מְרֻבָּה וְהַפְּוֹעִלִים עֲצֻלִים |

וְהַשָּׂקֵד הֲרֻבָּה וּבַעַל הַבֵּית דּוֹחֵק:

II 13b. ²Der spätere Zusatz will diese Forderung aus der Schrift mit Jo 2¹³ beweisen: weil Gott מִנּוֹן ist, soll das Gebet מְחַנּוּנִים sein. Man ist geneigt zu sagen: Nicht viel mehr Witz als Beweis! aber echt rabbinisch! Aber wer weiß, ob nicht der Glossator nicht nur die äußere Übereinstimmung der beiden Worte, sondern auch den tieferen Zusammenhang der göttlichen Gnade und der menschlichen Gnadenbedürftigkeit erfaßt und gefühlt hat.

II 13c. ¹Der Sinn kann nicht sein: rechne dich nicht zu den Sündern (JSir 7¹⁶), sondern allein: sei vor dir selbst, vor deinem Gewissen, kein Gottloser, wie Herford¹ gut erklärt: Ob auch andre dich gottlos nennen, was tut's, solange dein eigenes Gewissen dir nichts vorzuwerfen hat? Das ist auf dem Boden des Judentums keine verächtliche Sentenz. Denn sie kennt die Unzulänglichkeit der Allmacht des gesetzlichen Maßstabs und die Hoheit der innerlichen Norm des Gewissens. So gefaßt stimmt das Wort auch vortrefflich zu den zwei ersten Worten Schim'ons, die bei Bekenntnis und Gebet nicht nur das bloße Mitmachen, sondern innere Teilnahme fordern, also nicht auf die äußere Norm abstellen. Siehe auch Herford², S. 59f.

II 14a. ¹Rabbi 'El'azar s. II 8c.

II 14a. ²Mit Strack hat man das von einigen MSS hinter לְלִמּוּד gebotene תּוֹרָה oder וְדַע תּוֹרָה als fehlerhaft auszuschalten. Eher könnte man וְדַע statt ו vor מי gebrauchen, um den Anfang des dritten Spruches zu markieren; doch ist das auch nicht nötig, da das וְדַע des zweiten Spruches nachwirkt. Wahrscheinlich stand am Rande תּוֹרָה als Glosse zu II 14a und וְדַע als Glosse zu II 14c und beides kam zusammen in den Text von II 14a.

II 14a. ³Der Sinn des ersten Spruches entspricht I Petr 3¹⁵: ετοιμοὶ αἰεὶ πρὸς ἀπολογία πᾶντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς. Als Gegner, dem die jüdische

[Denn es ist gesagt: „Denn gnädig und barmherzig ist er, langmütig und reich an Gnade“²].

[13c Sei vor dir selber kein Gottloser¹.

[14a Rabbi 'El'azar¹ sprach:

Sei eifrig bedacht zu lernen, was² du einem Freigeist zu antworten hast³.

[14b Wisse, vor wem du dich mühest,

[14c und wer dein Arbeitgeber ist¹.

[15 Rabbi Tarphon¹ sprach: | Der Tag ist kurz, die Arbeit groß, die Arbeiter sind träge, | der Lohn ist reichlich und der Hausherr drängt².

Religion gegenüber zu verteidigen sei, wird der „Epikureer“ genannt. Denn auf Ἐπικούρειος (Apg 17¹⁸) geht אֶפִּיקוּרִיִּים zurück, und die Ableitung von פָּקַר, הִפְקֵר = preisgeben, wegwerfen (so Maimonides, vgl. auch Herford²) ist nicht besser als die Erklärung von Albertus Magnus: „supra eutem“ auf der faulen Haut liegend, oder „super curans“ der sich um unnütze Dinge kümmert (s. bei Geiger, Lehrbuch der Mischnah, S. 15). Gemeint ist aber mit dem Wort nicht nur der epikureische Philosoph, sondern der Freigeist überhaupt, der die Religion verhöhnt, von Gottes Vorsehung nichts wissen will und sich um Gesetz und Sitte nicht kümmert, wie ihn schon Jos ant X 117 = 263ff. gezeichnet hat. Vgl. auch A. Marmorstein, Les «Epicuriens» dans la littérature talmudique in Revue des Études Juives Tome 54 (1907) p. 181—193.

II 14b. c. ¹II 14b und II 14c sind auseinanderzuhalten und nicht tautologisch zu verstehen, obschon natürlich beidemale Gott gemeint ist. II 14b spornt den Eifer an mit der Erinnerung an die Ehre, in dem Dienst eines hohen Herrn zu stehen, appelliert also an das Pflichtgefühl und Standesbewußtsein des Schriftgelehrten, während II 14c auf den sicheren Lohn für all die Mühen des Studiums hinweist; denn, wo man Gott zum Arbeitgeber hat, kann keine Sorge um den Lohn aufkommen (Volz, a. a. O., S. 102). Das ist offenbar der Sinn, wenschon nur zu Unrecht von einigen MSS aus II 16 der Zusatz שְׂשֻׁלָּם לָהּ שְׂכָר פְּעֻלָּתָהּ = *der dir den Lohn für deine Arbeit bezahlen wird* in den Text von II 14c heraufgenommen ist (s. d. textkrit. Anhang). Daß R. 'El'azar bei der Arbeit im „Weinberg des Herrn“ nur an das Torastudium denkt, ergibt sich auch aus dem Zusammenhang mit seiner ersten Sentenz II 14a.

II 15. ¹Rabbi Tarphon, ein priesterlicher Schriftgelehrter wie Rabbi Jose der Priester (II 8c), soll noch im Tempel geamtet haben

הוא הִיה אוֹמֵר | לֹא עָלֶיךָ הַמְלָאכָה לְגִמּוֹר | וְלֹא אֶתָּה בֶן-חֹרִין לְבָטֵל |
 אִם לְמִדַּת תּוֹרָה הִרְבָּה נוֹתֵנִין לָךְ שְׂכָר הִרְבָּה | וְנֶאֱמַן בְּעַל מְלָאכְתָּךְ
 שִׁישְׁלָם לָךְ שְׂכָר פְּעֻלָּתְךָ. | וְדַע מִמֶּן שְׂכָרָן שֶׁל-צְדִיקִים לַעֲתִיד
 לְבֹא:

פֶּרֶק ג.

עֲקֵבִיָּה בֶן-מֶהֱלֵלָאֵל אוֹמֵר | הִסְתַּכַּל בְּשִׁלְשָׁה דְּבָרִים וְאִין אֶתָּה בָּא לִידֵי
 עֲבֵרָה | דַּע מַאֲזִין בָּאת | וְלֹאִין אֶתָּה הוֹלֵךְ | וְלִפְנֵי מִי אֶתָּה עֲתִיד לִתֵּן דִּין

und verkehrte nachher hauptsächlich mit 'Aqiba; er war somit ein Zeitgenosse der fünf vorher genannten Schüler Jochanans, wenn er schon nicht auch sein Schüler war (vgl. Schürer II⁴ S. 444f.). Deshalb ist hier ganz passend der Sinnspruch des T. angefügt. טַרְפוֹן ist offenbar die hebraisierte Form des griechischen Namens Τρύφων, vgl. den Vormund Antiochus' VI. und Usurpator Tryphon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. und den jüdischen Barbier des Herodes Tryphon (und die vielen Τρύφων bei Preisigke)*). Ob unser Rabbi Tarphon mit dem Juden Tryphon identisch ist, mit dem Justinus Martyr († 165 n. Chr. in Rom) in seinem ca. 150 n. Chr. entstandenen πρὸς Τρύφωνα ἰουδαίων διάλογος verhandelt, ist fraglich. Immerhin kann der ca. 100 in Flavia Neapolis, dem alten Sichem und heutigen Nābulus, geborene Justin in seiner Jugend sehr wohl den Rabbi Tarphon gesehen haben, und der Jude Tryphon des Dialogs will ausdrücklich des Krieges wegen aus Palästina geflohen sein (Dial. c. Tryphone, Kap. 1), wird aber kaum bis 150 n. Chr. gelebt haben. Zu der hebräischen Grabschrift Judan's des Sohnes von Rabbi Tarphon in Jope, vgl. Schürer II⁴ S. 445.

II 15. ²Das Gleichnis Tarphons von den faulen Tagelöhnern ist ein einfaches Seitenstück zu dem ausgeführteren neutestamentlichen Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge Mat 20 1–16. In beiden ist der Arbeitstag (vgl. Joh 9 4) die Lebenszeit, die müßigen, faulen (עֲצֵלִים, ἀργοί) Arbeiter (Mat 9 37) die Menschen und der Hausherr (בַּעַל הַבַּיִת, οἰκοδεσπότης), der zur Arbeit drängt, Gott; der wesentliche Unterschied aber

*) Strack, Einl. i. Talmud⁵ S. 125, möchte טַרְפוֹן mit Τερπών identifizieren, setzt dann allerdings S. 126 Anm. 1 den Namen טַרְפוֹן auch mit Τρύφων gleich, will aber den Tarphon II 15f. von dem von Justinus Martyr erwähnten Τρύφων unterschieden haben.

I 16 Derselbe sprach¹: | Du hast nicht die Pflicht, die Arbeit zu vollenden, | aber auch nicht die Freiheit², sie einzustellen³. | Wenn du viel Tora gelernt hast, wird dir viel Lohn gegeben⁴, | und dein Arbeitgeber ist treu, daß er dir den Lohn für deine Arbeit bezahlt. [Aber wisse, daß die Auszahlung des Lohnes an die Gerechten der Zukunft angehört]⁵.

2. Bis Meïr und Rabbi. Kap. III—IV.

Kapitel III.

II 1 'Aḳabja ben Mah'alal'el¹ sprach: | Merke auf drei Dinge und du wirst in die Gewalt keiner Übertretung kommen: | Wisse, woher du kamst | und wohin du gehst | und vor wem du² einst Rechenschaft und Rech-

besteht darin, daß im Evangelium dem Menschen als Aufgabe der Erweis der Gotteskindschaft in treuer Liebe zu Gott und spontaner Erfüllung seines Willens gestellt ist, während die Lebensaufgabe des Menschen nach den Schriftgelehrten Gesetzeserfüllung, ja hauptsächlich Gesetzesstudium ist. Daß dies auch Tarphons Meinung ist, zeigt aufs deutlichste sein zweiter Spruch.

II 16. ¹Das Studium des Gesetzes ist nie fertig, darf aber trotzdem niemals unterlassen werden. „Vita brevis, ars longa“; aber: „Est aliquo prodire tenus, si non datur ultra“, und der Lohn entspricht aufs genaueste der Leistung (vgl. V 23). Darin zeigt sich Gottes Treue. Der ganze Unterschied zwischen Judentum und Christentum wird deutlich, wenn wir dieser Treue Gottes I Joh 19 gegenüberstellen: πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος ἵνα ἀφ᾽ ἡμῶν τὰς ἀμαρτίας καὶ καθάρισή ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

II 16. ²בְּנֵי-חֹרֶיךָ ist I Kön 21 8 u. ö. Vornehmer, Freigeborener; hier einfach, „liber“ frei.

II 16. ³לְבַטֵּל ist = לְהַבְטִיל, vgl. Ges.-Kautzsch²⁸ § 511.

II 16. ⁴Der Plural des Partizip נִתְּנָן umschreibt das unbestimmte deutsche *man*, resp. das Passiv; der ungenannte Geber ist natürlich Gott, vgl. Kautzsch²⁸ § 144i, Anm. 1. Fiebig erklärt zu unserer Stelle ebenso den Plural des Verbum fin. δέξωνται in Luc 16 9.

II 16. ⁵לְעָתִיד לְבֹא, bedeutet ganz allgemein *in der Zukunft*, und zwar meist die Zukunft in dieser Welt. „Die wenigen Stellen, die in der Mischna für die Bedeutung der künftigen Welt sich finden, sind sehr zweifelhaft“ (Geiger, Lesebuch 43f.). Hier bedeutet es aber „in der Zukunft jener Welt, in der künftigen Welt“ עוֹלָם הָבָא, und das ist mit ein Beweis, daß der Schluß von II 16 (von וְדַע an) ein Glossem ist (so auch schon Geiger a. a. O.).

III 1. ¹'Aḳabja ben Mah'alal'el, wahrscheinlich ein Schriftge-

וְחֶשְׁבוֹן | מֵאֵין בָּאתָ מִטֶּפֶה סְרוּתָה | וְלֵאֵין אָתָּה הוֹלֵךְ לְרֵמָה וְתוֹלַעָה |
וְלִפְנֵי מִי אָתָּה עֲתִיד לָתֵן דִּין וְחֶשְׁבוֹן | לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקְּדוֹשׁ
בְּרוּךְ הוּא:

רַבִּי חֲנַנְיָה סֵגֶן הַכֹּהֲנִים אוֹמֵר | הוּא מִתְפַּלֵּל בְּשִׁלּוּמָה שְׁל־מַלְכוּת |
שְׁאֵלוּלִי מוֹרָאָה אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ חַיִּים בְּלָעָנוּ:

רַבִּי חֲנַנְיָה בֶן־תְּרַדְיּוֹן אוֹמֵר | שְׁנַיִם שֶׁהָיוּ יוֹשְׁבֵין וְאֵין בִּינְיָהֶן דְּבָרִי
תּוֹרָה | הָרִי זֶה מוֹשֵׁב לְצִים | שֶׁנֶּאֱמַר וּבְמִשְׁבַּב לְצִים לֹא יֵשֵׁב:

lehrter der ersten Generation, also um 50—90 n. Chr. lebend, s. Strack, Einl.⁵ S. 120. Er trägt auch den Titel Rabbi noch nicht. Auf alle Fälle beginnt mit III 1 eine neue Reihe von „Vätern“, also ein neuer Abschnitt unseres Traktates. Mit dem Anfang des Spruches ‘Aḳabjas ist der Anfang von II 1 d ganz gleichlautend. Rabbi gibt dort in kürzerer Variation die Gedanken seines Vorgängers wieder.

III 1. ² לָתֵן ist Inf. von נָתַן mit ל = לָתֵת, vgl. Siegfried § 101a, und nicht aus Imperf. יָתַן mit ל entstanden (= daß er oder generell man gebe), wie Albrecht § 106e erklärt; s. dazu auch Krauß ZDMG, 1913, S. 738.

III 1. ³ דִּין וְחֶשְׁבוֹן, *Gericht und Rechenschaft* bedeutet: strikte, genaue Rechenschaft, vgl. Mat 12 36.

III 1. ⁴ Zu רֵמָה וְתוֹלַעָה s. Hi 25 6 und IV 4a.

III 1. ⁵ Um Gottes Majestät über alles zu erheben, heißt er nicht nur der König der Könige, wie die orientalischen Großkönige sich nannten (z. B. Dan 2 37), sondern „der König der Könige der Könige“. Die gleiche solenne Formel findet sich JSir 51 14 (vgl. die Textausgabe v. Smend 1906, S. 61); ferner Ab IV 22: „Sanh IV 5, und in dem sehr alten ‘alēnu Gebet“ Strack. Bousset-Greifmann, Religion des Judentums³, S. 313.

Den Inhalt dieses Spruches findet ‘Aḳabja kurz zusammengefaßt in dem bekannten Wort Koh 12 1 זָכֹר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ gedenke an deinen Schöpfer, indem er in dem Wort בּוֹרְאֶיךָ die drei Wörter בָּאֵרְךָ deine Quelle, בּוֹרְךָ dein Grab und בּוֹרְאֶךָ dein Schöpfer wiederfindet; vgl. Hoffmann.

III 2a. ¹ Rabbi Chananja, der Vorsteher der Priester. Die Namensform Chananja (= griech. Ἀναβίας) ist besser bezeugt als Chanina חֲנִינָה und darum als die richtige vorzuziehen. Er trägt stets den Titel סֵגֶן הַכֹּהֲנִים, *Vorsteher der Priester*, ist daher vermutlich der letzte Inhaber dieses Amtes, also vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempels

nung³ ablegen muß. | Woher kamst du? Aus einem übelriechenden Tropfen. | Wohin gehst du? Zu Maden und Würmern⁴. | Und vor wem mußst du einst Rechenschaft und Rechnung ablegen? | Vor dem König der Könige der Könige⁵, dem Heiligen, gepriesen sei er!

II 2a Rabbi Ch^ananja¹, der Vorsteher² der Priester, sprach: | Bete für das Wohl der Regierung³; | denn wenn⁴ es keine Furcht vor ihr gäbe, hätten wir schon einander lebendig verschlungen⁵.

II 2b Rabbi Ch^ananja ben T^eradjon¹ sprach: | Wenn zwei zusammensitzen und sich nicht über Toraworte unterhalten, | so ist das ein Spöttersitz. | Denn es ist gesagt: „Und wo Spötter sitzen, sitzt er nicht“².

(70 n. Chr.) der „Tempelhauptmann“ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ gewesen, der im Range unmittelbar dem Hohepriester folgte und die oberste Aufsicht über die äußere Ordnung im Tempel führte (vgl. Apg 4 1, 5 24. 26, und s. Schürer II⁴ S. 320—322. 434 f.; Strack, Einl.⁵ S. 121; Krauß, Synagogale Altertümer 1922, S. 172 f.).

III 2a. סגן, schon im AT bei Ez 23 6. 12. 23 und Jes 41 25 (Jer Es Nh), geht auf akkadisches *šaknu* = Statthalter zurück, s. Zimmern, Akkad. Fremdwörter usw.² 1917, S. 6.

III 2a. ³Altes und neues Testament enthalten die Mahnung, auch für das Wohl der heidnischen Obrigkeit und Regierung zu beten, vgl. Jer 29 7, I Tim 2 1.2 (ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων); Röm 13 1, Tit 3 1. Daß aber unter den Sprüchen der Schriftgelehrten die Aufforderung zum Gebet für die römische Obrigkeit sich findet (s. Volz, Jüdische Eschatologie, S. 76), ist auffallend und zeigt, daß der vornehme Tempelhauptmann Ch^ananja den Römerhaß nicht teilte und die Verhältnisse und vor allem auch seine Volksgenossen genau durchschaute. Sein Wort kann nur vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges gesprochen sein und als Warnung vor dem Aufstand gegen die Römer verstanden werden. Er sah voraus, was wirklich eintrat, als die Furcht vor der römischen Obrigkeit wegfiel: die jüdischen Parteien haben sich bekämpft und tatsächlich einander fast aufgerieben. So hat Ch^ananja die Bewahrheitung seines Ausspruchs wahrscheinlich noch erlebt, und seine Zeit ist einigermaßen sicher zu fixieren, wenn auch ungewiß bleibt, wie lange er noch nach 70 n. Chr. gelebt hat.

III 2a. ⁴Zu אָלֵי, wenn nicht, vgl. לֵי לֵי Gen 31 42, s. Siegfried § 78b und Albrecht § 19c.

III 2a. ⁵בלענו, s. Ps 124 3, Prov 1 12.

III 2b. ¹Rabbi Ch^ananja ben T^eradjon. Als Zeitgenosse des Rabbi 'Aqiba und Vater der B^eurja (Valeria), der gelehrten Gattin des Rabbi

אָבֿל שְׁנַיִם שְׁיוֹשְׁבִין וְעוֹסְקִין בְּדִבְרֵי תוֹרָה שְׂכִינָה בִּינִיהֶן | שְׁנֵאֹמֶר אִזְּ
נִדְּבָרוּ יִרְאִי יְיָ אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ וַיִּקְשֹׁב יְיָ וַיִּשְׁמַע:

[אַחַד שְׁיוֹשֵׁב וְדוֹרֵשׁ מֵעֵלָה עָלָיו הַכְּתוּב | כִּאֲלוּ קִיַם אֶת־הַתּוֹרָה כָּלָה |
שְׁנֵאֹמֶר יֵשֵׁב בְּדָד וַיָּדֶם כִּי נָטַל עָלָיו:]

רַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר | שְׁלֹשָׁה שְׁאָכְלוּ עַל־שִׁלְחָן אֶחָד וְלֹא אָמְרוּ עָלָיו
דִּבְרֵי תוֹרָה | הָרִי כִאֲלוּ אָכְלוּ מִזִּבְחֵי מֵתִים | שְׁנֵאֹמֶר כִּי כָל־שִׁלְחָנוֹת

Me'ir, welcher der dritten Schriftgelehrten-Generation ca. 130—160 n. Chr. angehört, ist Rabbi Chananja ben Teradjon mit Bestimmtheit in das erste Drittel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. anzusetzen. מְרַדְיוֹן (Nebenform תורדיין), der Name seines Vaters (Herford² S. 67 verweist auf einen Rabbi El'azar ben T., j. Git VII 448d), ist schwerlich semitischen Ursprungs. Wahrscheinlicher ist griechische Herkunft. Manche denken an das zu Theodor (als תודרוס, תודוס [Τούδρος] im Neuhebr. vorkommend) gehörende Θεώριον, (Nebenform Θηώριον). Dann müßte eine Umstellung von d und r vorliegen*). Preisigke nennt einen Ἡραδίωv. Da mit Ἡραῖ die Nebenform Θηραῖ, oder mit Ἡρακλή ein Θηρακλή wechselt, so ist neben Ἡραδίωv ein Θηραδίωv nicht unmöglich, was dem מְרַדְיוֹן besser entspräche als das Θεώριον.

III 2b. ²Die Belegstelle Ps 11 versteht man erst, wenn man die Fortsetzung v. 2: „sondern an der Tora Jahwes hat er seine Lust usw.“, hinzunimmt. Auch dann muß man, um darin einen Beweis zu sehen, die Folgerung gelten lassen, daß, weil Torastudenten sich nie an den Spottersitz setzen, nun umgekehrt da, wo man von Tora nicht spricht, auch immer eine Spöttergesellschaft sei. Bei Zitation einer Belegstelle begnügen sich Mischna und Talmud oft mit der bloßen Anführung des Anfangs des Schriftworts, und die Fortsetzung muß dann aus dem Gedächtnis ergänzt werden. Dasselbe wäre bei der folgenden Belegstelle Mal 3 16 der Fall, wenn sie, wie einige MSS bieten, mit אֶל־רֵעֵהוּ abbräche; die bessere Lesart aber ist, daß das Zitat auch die entscheidenden Worte: וַיִּקְשֹׁב יְיָ וַיִּשְׁמַע enthält.

III 2b. ³שְׂכִינָה, *Sch'khina* bedeutet wörtlich *habitatio* und zwar nicht den Ort, sondern den Akt des Wohnens (zu der Form dieses Infinitivnomens s. Siegfried § 47b, Albrecht § 45b), wird aber gebraucht

*) Anders Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter II, S. 592, der in מְרַדְיוֹן ein Θαπούδιον oder Θαπίδιον vermutet.

- Aber wenn zwei zusammensitzen und sich mit Toraworten beschäftigen, so ist die Sch^ekhina³ unter ihnen. | Denn es ist gesagt: „Damals besprachen sich die Jahwefürchtigen miteinander, und Jahwe merkte auf und hörte“.
- II 2c ¹[Wenn einer allein sitzt und studiert², so rechnet es ihm die Schrift an³, | als ob er die ganze Tora erfüllt hätte. | Denn es ist gesagt⁴: „Er sitzt einsam und ist still; denn er hat ihm aufgelegt“.]
- II 3 Rabbi Schim'on sprach¹: | Wenn drei an einem Tische gegessen und dabei keine Toraworte gesprochen haben, | so ist es, wie wenn sie Totenopfer² gegessen hätten. | Denn es ist gesagt³: „Denn alle Tische

als Umschreibung für Gott, der in Israel wohnt (z. B. Num 35³⁴ und oft in Dtn), und bezeichnet somit die „göttliche Gegenwart“, so daß בְּיָנֶיהָ שְׁכִינָה soviel ist als: Gott ist gegenwärtig unter ihnen. Vgl. Weber², S. 185—190; Bousset-Greßmann, Religion des Judentums³, S. 315. 346. Wie Herford¹ nach Taylor bemerkt, sieht Apc 21 3: ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, wie eine Anspielung an Sch^ekhina aus. Vgl. auch Joh 1 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν und s. Heitmüller und O. Holtzmann zu beiden Stellen.

Zum Gedanken vgl. den ähnlichen Spruch Mat 18 20.

III 2c. ¹Ein späterer Zusatz, den auch zwei der besten Handschriften — KR —, nicht haben. Er spricht zudem nicht davon, daß Gott, wie bei zweien, auch bei einem einzelnen, der Tora studiert, gegenwärtig sei, sondern von dem Lohn des Studiums.

III 2c. ²דָּרַשׁ, bedeutet *forschen, studieren*, vgl. Midrasch = Studie.

III 2c. ³Zu מַעֲלָה עָלָיו הַכָּתוּב = *die Schrift rechnet es ihm an*, s. II 2b.

III 2c. ⁴Daß die Belegstelle Klagl 3 28 beweiskräftig werde, darf sie nicht nach dem Zusammenhange, in dem sie steht, erklärt, sondern muß für sich genommen und neu gedeutet werden. Wie אִישׁ אֶל-יָרְעֵהוּ von Mal 3 16 in III 2b als Beweis für *zwei* gilt, so בָּדָד *einsam* für einen *einzelnen* Torastudierenden; und während כִּי נָטַל עָלָיו Klagl 3 28 zu verstehen sein wird: *denn er* (Gott) *hat es* (das Joch) *ihm auferlegt*, so hat man es hier zu fassen: *denn er* (Gott) *hat ihm aufgelegt* scil. *den Lohn*; oder wie Weber² 47 interpretiert: *es wird ihm vergolten*.

III 3. ¹Rabbi Schim'on (ben Jochaj). Daß er in der Regel ohne den Namen seines Vaters Jochaj schlechtweg Rabbi Schim'on genannt wird, zeigt, wie bekannt er war. Über dreihundertmal ist er in der Mischna zitiert. Er war ein Schüler 'Aqibās, entging der Verfolgung von 135 n. Chr. nach dem Aufstand Bar Kokh^bba's und lebte nachher noch lange Jahre als berühmter Lehrer in Galiläa. Man wird seine

מִלֹּאז קִיא צֵאָה בְּלִי מָקוֹם | אֲבָל שְׁלֹשָׁה שְׁאַכְלוּ עַל-שִׁלְחָן אֶחָד וְאָמְרוּ
עָלֵינוּ דְּבָרֵי תוֹרָה | כָּאֵלּוּ אָכְלוּ מִשִּׁלְחָנֵנוּ שֶׁל-מָקוֹם בְּרוּךְ הוּא | שְׁנֵאֲמַר
וַיִּדְבֹּר אֵלַי זֶה הַשִּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי יי:

חֲנֻנָּה בֶן-חֲכִינִי אָמַר.
הַגֵּעוּר בְּלִילָה וְהַמְהֵלֵךְ בְּדֶרֶךְ יְחִידִי וּמִפְנֵה לְבוֹ לְבַטָּלָה | הֲרִי זֶה
מִתְחִיב בְּנִפְשׁוֹ:

רַבִּי נְחוֹנְיָא בֶן-הֶקְנָה אָמַר.

Lebenszeit ungefähr auf 100—170 n. Chr. ansetzen dürfen (Strack, Einl.⁵ S. 129). Daß Rabbi Schim'on II 13a ein anderer, nämlich ben Nētan'el ist, erhellt dort aus dem Zusammenhang, s. II 8—13. Wie III 2b und c schärft III 3 die Pflicht „of holy conversation“, speziell III 3 bei der Mahlzeit ein (Herford²). Oesterley will bei III 3 an die übliche Danksagung vor und nach dem Mahl denken.

III 3. ² וּבָחִי מֵחַיִּים, urspr. und wörtlich = *Totenopfer*, vgl. Dtn 26 14, hat später, wie schon Ps 106 28, den Sinn von *Götzenopfer* erhalten, so auch Ab zara II 3; die Götzen sind ja „tot“ im Unterschied von dem „lebendigen“ Gott; vgl. Apg 15 29: εἰδωλόθυτα.

III 3. ³ Die Belegstelle Jes 28 8 wird so verstanden, daß מָקוֹם als Bezeichnung Gottes genommen (s. I 3, II 9c), also בְּלִי מָקוֹם, *ohne Platz* = *ohne Gott* gefaßt und = „ohne daß Gottes Erwähnung geschah“, gedeutet wird.

III 3. ⁴ Am *Tisch*, wo man von Tora spricht, ist nach III 2 die Schēkhina zugegen, es ist somit ein Tisch „Maḳom's“ oder wie Ez 41 22 sagt: der Tisch vor Jahwe, der Tisch in Gegenwart Jahwes, ein Altar, und die zusammen Speisenden haben am Jahweopfer teilgenommen. Zu מָקוֹם, vgl. τράπεζα κυρίου I Kor 10 21.

III 4. ¹ Ch^ananja ben Ch^akhinaj war ein etwas älterer Zeitgenosse des Rabbi Schim'on ben Jochaj (III 3), war wie dieser auch ein Schüler 'Aḳibas, lebte aber nachher in Sidon und entging so der Verfolgung von 135 n. Chr. (So Herford¹. Nach anderer Tradition gehörte Ch. auch zu den Märtyrern vom Jahre 135; cf. Herford², S. 69.)

III 4. ² מִתְחִיב בְּנִפְשׁוֹ will geradezu sagen: *er verwirkt seine Seele*, nicht nur: *er ladet Schuld auf seine Seele*. Denn es handelt sich bei der richtigen Lesart וּמִפְנֵה (KC) um ein ausdrückliches Gebot der Tora, beim

sind voll von Gespei, Unflat ohne „Maḳôm“. | Aber wenn drei an einem Tische⁴ gegessen und dabei Toraworte gesprochen haben, | so ist es, wie wenn sie von dem Tische „Maḳôm“, gepriesen sei er, gegessen hätten. | Denn es ist gesagt: „Da sprach er zu mir: Das ist der Tisch, der vor Jahwe ist“.

II 4 Ch^ananja ben Ch^akhinaj sprach¹:

Wer in der Nacht wacht, oder wer allein des Weges geht und seine Gedanken eiteln Dingen nachhängen läßt, | siehe der verwirkt seine Seele².

II 5 Rabbi N^echonja ben Ha-ḳḳana sprach¹:

Aufwachen in der Nacht und unterwegs auf der Reise an die Tora zu denken (Dtn 6 7. 11 19), und gefährlich ist an sich weder das Wachsein des Nachts, noch der einsame Spaziergang, sondern wenn man dabei eitlen Dingen statt der Tora nachdenkt. Zu dem Femininum בְּטִלָּה, *Nichtigkeit, Nutzlosigkeit*, vgl. Albrecht § 52, Siegfried § 51a. Liest man הִתְמַכְּפָה mit der Mehrzahl der MSS, so ist der Sinn ein ganz anderer. Dann verwirken schon bloßes Nachtwachen und einsames Wandern, wie auch das eitlen Dingen in Gedanken Nachhängen, die Seele. Das Lebensgefährliche soll dann darin bestehen, daß in der Nacht dem Wachenden die Dämonen, die bösen Geister, מְיֻזְקִין Ab V 6, und dem allein seines Weges Gehenden die Räuber leicht Schaden zufügen und sogar den Tod bringen können. Das Unrichtige dieser Lesart erhellt schon daraus, daß von ihr drei so verschiedene Dinge auf eine Linie gestellt werden.

III 5. ¹Rabbi N^echonja ben Ha-ḳḳana gilt als Schriftgelehrter der ersten Generation, als Zeitgenosse von Rabbi Jochanan ben Zakaj und als Lehrer des Rabbi Jischma'el ben 'Elischa; wahrscheinlich hat er noch ins zweite Jahrhundert hinein gelebt (Strack, Einl.⁵ S. 121, Herford). Weder sein eigener Name, noch der seines Vaters ist sicher erklärt. Zu נְחֻנְיָא wird man aber נְחֻנְיָן vergleichen dürfen, das zwei der besten Zeugen (Cod. de Rossi 138 und der Cambridge Cod. ed. Lowe) immer für die gewöhnliche Form חוּנִי = Onias (Ὀνίας) bieten (s. Schürer III⁴, S. 147, Anm. 36); es verhält sich somit נְחֻנְיָא zu נְחֻנְיָן, wie Ὀνίας zu חוּנִי. Dagegen bleibt fraglich, ob im Namen des Vaters הִקְנָה wirklich ה als Artikel zu fassen ist; ist dies aber der Fall, so läßt sich mit Geiger und Herford annehmen, daß קְנָה = קָנָא, קְנִי sei, wie Καναῖος Mat 10 4 dem ζηλωτής in Luc 6 15 entspreche, und daß demnach der Vater N^echonjas der Partei der Zeloten angehört habe. Aus dem Beiwort wäre dann ein Eigenname geworden.

כָּל-הַמִּקְבֵּל עָלָיו עַל תּוֹרָה | מַעֲבִירִין מִמֶּנּוּ עַל מַלְכוּת וְעַל דֶּרֶךְ אֶרֶץ |
וְכָל-הַפּוֹרֵק מִמֶּנּוּ עַל תּוֹרָה | נוֹתֵנִין עָלָיו עַל מַלְכוּת וְעַל דֶּרֶךְ אֶרֶץ:

רַבִּי חֲלַפְתָּא אִישׁ כָּפַר חֲנֻנְיָה אוֹמֵר.
עֲשֶׂה שְׂהִי יוֹשְׁבִין וְעוֹסְקִין בַּתּוֹרָה שְׂכִינָה בִּינֵיהֶם | שְׁנֵאֲמַר אֱלֹהִים
נֶאֱבַב בְּעֵדַת-אֵל:

וּמִנֵּין אֶפְלו חֲמִשָּׁה | שְׁנֵאֲמַר בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט:

וּמִנֵּין אֶפְלו שְׁלֹשָׁה | שְׁנֵאֲמַר וְאֶגְדָּתוֹ עַל-אֶרֶץ יִסְדָּה:

III 5. ²קבל ganz wie Mat 11 29: ἄρατε τὸν ζυγόν μου. „Das Joch einer Sache auf sich nehmen“ heißt „sich in den Dienst einer Sache stellen“, ohne daß damit dieser Dienst als eine besonders schwere Bürde bezeichnet sein sollte. Demnach besagt der Spruch: Wer sich der Tora, dem Gesetzesstudium und dem Tun des Gesetzes widmet, den drücken nicht politische noch materielle Sorgen. Die Tora ist alles; mit ihr ist für die rechte Regierung und genügenden Lebensunterhalt gesorgt, sie führt das Reich Gottes und die Fruchtbarkeit und Herrlichkeit der messianischen Zeit herbei (vgl. Jes 61 5). Wer sich aber von der Tora losmacht (פּוֹרֵק, vgl. Gen 27 40), der muß sich um Regierung, Politik und Durchkommen sorgen. Dem Sinne nach ist der Spruch die echt rabbinisch-pharisäische Parallele zu Mat 6 33.

P. Ewald findet in dem Spruch die Einteilung der Menschen in die drei Klassen des Lehr-, Wehr- und Nährstandes. Das trifft auch im allgemeinen zu; die Regierung, das Gouvernement, wird man zu dem Wehrstand rechnen dürfen.

III 5. ³Zu der aktiven Pluralkonstruktion der Partizipia מַעֲבִירִין und נוֹתֵנִין zur Umschreibung des Passivs s. zu II 16.

III 6. ¹Rabbi Ch^alaphta war ein Schüler Rabbi Me'irs, gehörte also der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. an. Ob er mit dem Vater des Rabbi Jose ben Ch^alaphta identisch ist, bleibt sehr die Frage. Auch ob sein Vater Dosa hieß, ist bei der schlechten Bezeugung der Zufügung בְּנִדּוּסָא (cf. Taylor, Appendix, S. 147) ganz ungewiß. Herford vermutet in דּוּסָא eine Verderbnis von יוֹסִי. Die Heimat Ch^a-laphtas K^aphar Ch^ananja, das heutige Kefr 'anân, lag an der Grenze zwischen Ober- und Untergaliläa und war durch reiche Töpferindustrie berühmt (Buhl, Geogr. des alten Pal., S. 82. 222).

Jeder, der das Joch der Tora auf sich nimmt², | wird vom Joch der Regierung und vom Joch weltlicher Beschäftigung frei³; | aber jedem, der sich vom Joch der Tora losmacht, | wird das Joch der Regierung und das Joch weltlicher Beschäftigung aufgelegt.

I 6 Rabbi Ch^alaphta aus K^ephar Ch^ananja sprach¹:

Wenn zehn zusammensitzen und sich mit der Tora beschäftigen, so ist die Sch^ekhina unter ihnen. | Denn es ist gesagt: „Gott steht da in einer Gottesversammlung“².

Und woher auch bei fünf? | Weil gesagt ist: „In der Mitte von Göttern richtet er“³.

Und woher auch bei drei? | Weil gesagt ist: „Und sein Bündel hat er auf Erden gegründet“³.

III 6. ²Ch^alaphta ergänzt die Sprüche des Rabbi Ch^ananja ben T^eradjon III 2b durch eine Reihe von Schriftbeweisen für die Gegenwart der Sch^ekhina, die aber nur durch rabbinische Auslegungskunst verständlich werden. Für die göttliche Gegenwart bei einer Zehnzahl von Torastudierenden soll beweisen Ps 821: Gott steht da in einer עֲדַת-אֱלֹהִים, d. h. Gottesversammlung. Der Beweis wird nur verstanden, wenn man weiß, daß die Rabbinen aus Num 14²⁷ schließen, zu einer עֵדָה, Gemeinde, gehöre eine Zehnzahl, weil dort die zehn bösen Kundschafter eine עֵדָה heißen.

III 6. ³Für die Fünzfzahl wird als Beweis der zweite Teil desselben Psalmverses Ps 821 angeführt: In der Mitte von Göttern richtet er, und für die Dreizahl die Amosstelle Am 96: Und sein Bündel hat er auf Erden gegründet. Da jedoch nach dem Grundsatz „tres faciunt collegium“ (vgl. die Dreimännergerichte Sanh I) zu einer rechtsgültigen Entscheidung mindestens drei Richter erforderlich sind, also Ps 821b — wo אֱלֹהִים nach Ex 216, 227. 8 als *Richter* interpretiert wird, so daß die Stelle bedeutet: *Er* (Gott) *richtet* (ist also zugegen) *inmitten eines* (auch des kleinsten aus bloß drei Männern bestehenden) *Richterkollegiums* — besser als Beweisstelle für die Dreizahl anzusehen ist, so scheint im Text eine Umstellung der Belegstellen erfolgt zu sein. Diese Annahme wird auch dadurch empfohlen, daß in dem Beweis für die Dreizahl, Am 96: *Sein Bündel (sein Gewölbe) hat er auf Erden gegründet*, das entscheidende Wort אֲגִדָּה, das ein Band, einen Bund (= ein Bündel), eine Handvoll Ex 12²², einen Verband, eine Bande II Sam 2²⁵ und dann in Am 96 die Bindung, den Bogen, das Himmelsgewölbe bedeutet, doch mehr als bloß drei, also eher fünf zu umfassen scheint. Durch den Wechsel der Belegstellen käme Ordnung in den Text. Das Ungenügende des ge-

וּמִנֵּין אֶפְלוּ שְׁנַיִם | שֶׁנֶּאֱמַר אֲזַי נִדְּבְרוּ יִרְאִי יְיָ אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ וַיִּקְשֹׁב יְיָ
וַיִּשְׁמַע:

וּמִנֵּין אֶפְלוּ אֶחָד | שֶׁנֶּאֱמַר בְּכָל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת-שְׁמִי אָבוֹא
אֵלָיָה וּבְרִכְתִּיהָ:

רַבִּי אֱלֶעָזָר בֶּן-יְהוּדָה אִישׁ בְּרִתּוּתָהּ אוֹמֵר.
תֵּן-לוֹ מִשְׁלוֹ שְׂאֵתָהּ וְשִׁלָּךְ שְׁלוֹ | וְכֵן הוּא אוֹמֵר בְּדוֹד כִּי-מִמֶּךָ הַכֹּל
וּמִמֶּדְהָ נִתְּנוּ לָךְ:

רַבִּי יַעֲקֹב אוֹמֵר.
הַמְּסַלֵּךְ בְּדֶרֶךְ וְשׁוֹנֶה וּמִפְסִיק מִשְׁנֵתוֹ וְאוֹמֵר | מַה-נָּצָה אֵילָן זֶה | מַה-
נָּצָה גֵּיר זֶה | מַעְלִין עָלָיו כְּאֵלוֹ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ:

wöhnlichen Textes hat auch zur Verwirrung in der Textüberlieferung geführt (cf. den textkrit. Apparat). Es bieten nämlich einzelne MSS keinen Passus über die Fünzzahl, differieren dann aber in dem Passus über die Dreizahl wieder so, daß das eine MS die richtige Belegstelle Ps 82¹, das andre die unrichtige Am 9⁶ aufweist. Stellen wir also die Belegstellen ohne Ausscheidung um, so ist der Context ohne Anstoß.

III 6. ⁴Für die Zweizahl gibt Ch^alaphta denselben Beleg Mal 3¹⁶ wie Ch^ananja III 2b (s. d.).

III 6. ⁵Dagegen zitiert er für die Einzahl Ex 20²⁴. Das Singularsuffix nimmt er als Beweis für eine Einzelperson.

וּמִנֵּין אֶפְלוּ, *woher auch wenn?* ist kurze Frageformel für: *woher* (מִנֵּין = מֵאֵין, z. B. II Reg 5²⁵) ist zu beweisen, daß es *auch* gilt, *wenn* (אֶפְלוּ) entst. aus אַף, *auch* und אֵלוּ *wenn*) usw.

III 7a. ¹Rabbi 'El'azar ben J^ehuda war ein Zeitgenosse von Rabbi 'Akiba (Strack, Einl.⁵, S. 127). Er war bekannt als Wohltäter der Armen. Sein Heimatsort Bartota lag wahrscheinlich in Obergalliläa.

III 7a. ²*Gib ihm*, d. h. Gott. Gott gibt man, wenn man gegen Mitmenschen Wohltätigkeit übt. Aber dabei gibt man im Grunde nur das, was Gott gehört. Das kurze Wort enthüllt das Geheimnis wahrer Wohltätigkeit. Erst wenn der Geber sich bewußt ist, daß alles, was er besitzt, ein ihm von Gott anvertrautes Pfand ist, das er nicht für selbstische Zwecke, sondern im Dienst Gottes verwenden soll, wird ihn der nötige Ernst und die rechte Freude beim Geben erfüllen (vgl. Herford²). Menschendienst ist Gottesdienst. Dann gilt „Geben ist seliger als nehmen“.

Und woher auch bei zwei? | Weil gesagt ist: „Damals besprachen sich die Jahwefürchtigen miteinander und Jahwe merkte auf und hörte“⁴.

Und woher auch bei einem? | Weil gesagt ist: „An der ganzen Stätte, wo ich meinen Namen kundtue, komme ich zu dir und werde dich segnen“⁵.

I 7a Rabbi 'El'azar ben J'huda aus Bartota sprach¹:

Gib ihm² von dem Seinigen³; denn du und das Deinige gehören ihm. | Und so sagt die Schrift⁴ bei David⁵: | „Denn von dir kommt alles und aus deiner Hand haben wir es dir gegeben“.

I 7b Rabbi Ja'akob sprach¹:

Wer des Weges gehend repetiert und seine Repetition unterbricht und sagt: | Wie schön ist der Baum da! | Wie schön ist der Acker da! | dem rechnet man es an, als verwirkte er seine Seele².

III 7a. ³Zu dem pron. possessivum של [= אֲשֶׁר לְ] vgl. Albrecht § 32a.

III 7a. ⁴In כֵּן הוּא אֹמֵר ist הוא = הַכְּתוּב das Scriptum, die Schrift. Oft steht auch אֹמֵר allein zur Einführung von Zitaten, vgl. VI 2b.

III 7a. ⁵Da das AT noch nicht in Kapitel und Verse mit Kapitel- und Verszahlen eingeteilt war (doch s. VI 3), mußte man sich, wenn man die Stellen näher angeben wollte, mit Stichworten oder kurzer Bezeichnung des Inhalts behelfen. So besagt בְּדָוִד, bei David hier: in der Geschichte Davids I Chron 29 14. Ähnlich zitiert Paulus Röm 11 2 mit ἐν Ἑλείῳ aus der Geschichte Elias I Kön 19 10; vgl. Marc 12 26 (ἐν τῇ βίβλῳ Μωυσέως) ἐπὶ τοῦ βάτου = in der Geschichte vom Dornbusch, also Ex 3 6.

III 7b. ¹Rabbi Ja'akob ist nach Strack der Vater von 'El'ezer ben Ja'akob (Strack, Einl.⁵ S. 130), der ein Zeitgenosse des Rabbi Me'ir war, und verschieden von dem IV 16 genannten Rabbi Ja'akob, mit dem andre ihn identifizieren. Die Textzeugen, welche hier Schim'on oder 'Akiba für Ja'akob bieten, verdienen keinen Glauben. Vgl. textkrit. Anhang.

III 7b. ²Für den Sinn ist Luc 9 62 zu vergleichen. Wer des Weges gehend repetiert; שׁוֹנֶה heißt wörtlich: *wiederholen, repetieren*, und wird gebraucht für *lernen, studieren*, was ja auch hauptsächlich im Repetieren der gehörten gesetzlichen Entscheidungen und Traditionen bestand. מְשֻׁנָּה ist das Infinitivnomen dazu: also = die Repetition, das Studium des Gesetzes. Davon darf man sich durch nichts ablenken lassen; eine alles überragende Bedeutung hat das Gesetz, an ihm hängt das Leben.

רַבִּי דֹסְתִי בֶן-רַבִּי יַנִּי אָמַר מִשֵּׁם רַבִּי מֵאִיר.
 כָּל-הַשּׁוֹכֵחַ דָּבָר אֶחָד מִמִּשְׁנֵתוֹ | מַעֲלִין עָלָיו כָּאִלוּ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ |
 שֶׁנֶּאֱמַר רַק הַשֹּׁמֵר לָהּ וְשָׁמַר נַפְשׁוֹ מֵאֵד | פֶּן-תִּשְׁכַּח אֶת-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר
 רָאוּ עֵינֶיךָ || יָכוֹל אָפְלוּ תַקְפָּה עָלָיו מִשְׁנֵתוֹ | תִּלְמִיד לֹמֵר וּפְן-יִסּוּרוֹ
 מִלִּבָּבְךָ כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ | הֵא אֵינוֹ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ עַד-שִׁישֵׁב וְיִסִּירֵם
 מִלְּבֹו:

רַבִּי חֲנִינָה בֶן-דֹסָא אָמַר.

כָּל שִׁירָאֵת חֲטָאוֹ קוֹדֶמֶת לְחֻקָּמָתוֹ חֻקָּמָתוֹ מִתְקִימָת | וְכָל שֶׁחֻקָּמָתוֹ
 קוֹדֶמֶת לִירָאֵת חֲטָאוֹ אֵין חֻקָּמָתוֹ מִתְקִימָת:

III 8. ¹Rabbi Dōs^othaj ben Jannaj gehört, da er ein Wort Rabbi Me'irs, der demnach sein Lehrer war, tradiert (cf. מִשֵּׁם, im Namen R. Me'irs = als seinen Ausspruch), der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an (Strack, Einl.⁵ S. 131). Dōs^othaj entspricht dem griechischen Δοσίθεος, wie schon ein jüdischer Feldherr unter Ptolemäus VI. Philometor (181—146 v. Chr.) geheißen hatte, und יַנִּי (griech. ἰανναίος und besser ἰανναίος) ist Abkürzung von יוֹנָתָן.

III 8. ²Der Sinn ist: Das Vergessen eines Stückes aus dem Gesetzesunterricht ist Sünde, wenn es aus „Sitzen“ (יֹשֵׁב), Nichtstun, also aus Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit, aus Trägheit und Leichtsinn hervorgeht. Der Hauptsatz wird mit Dtn 49a^a begründet, der Bedingungssatz, der die Härte des Spruches mildert, mit der Fortsetzung der Stelle in Dtn 49a^b.

III 8. ³Gegen den in seiner Allgemeinheit zu rigoros erscheinenden Hauptsatz wird fragend und zweifelnd ein gewöhnlich mit יָכוֹל אָפְלוּ eingeleiteter Einwand erhoben, der einen besonderen Fall ins Auge faßt. Die Einleitungsformel bedeutet: *Es ist möglich* (יָכוֹל perf. oder Verbaladjektiv), oder *ist es möglich auch wenn?* *Möglicherweise auch wenn?*, *vielleicht auch wenn?*, d. h. Ist das auch der Fall, wenn?

III 8. ⁴Die Antwort zur Begegnung des Einwandes und zur Ablehnung der Schlußfolgerung wird eingeleitet mit תִּלְמִיד לֹמֵר wörtlich = *Belehrung ist zu sagen* (לֹמֵר Inf. Kal von אָמַר mit ל = לֵאמֹר, s. Geiger, Lehrbuch § 174, Siegfried § 98b), und da es sich nur um *Belehrung* (תִּלְמִיד) aus der Schrift handelt, bedeutet die Formel: es ist zu sagen, die Schrift lehrt. Demnach sind die beiden aufeinander Bezug nehmenden Formeln etwa sinnentsprechend auch wiederzugeben: *Man könnte*

II 8 Rabbi Dōs^ethaj ben Rabbi Jannaj¹ sprach im Namen des Rabbi Me^r:r:

Wer ein Wort von seinem Lehrstück vergißt, | dem rechnet man es an, als verwirkte er seine Seele². | Denn es ist gesagt: „Nur hüte dich und nimm dich wohl in acht, | daß du die Dinge, welche du mit eigenen Augen gesehen hast, nicht vergisseg.“ || Man könnte denken³, auch wenn ihm sein Lehrstück zu schwer war. | Aber die Schrift lehrt⁴: „und daß sie dir Zeit deines Lebens nicht aus dem Sinne kommen.“ | Also⁵ verwirkt er seine Seele erst, wenn er dasitzt und sie sich aus dem Sinne weichen läßt.

II 9a Rabbi Ch^anīna ben Dōsa¹ sprach:

Wem seine Scheu vor der Sünde höher steht² als seine Weisheit, dessen Weisheit ist dauerhaft; | wem aber seine Weisheit höher steht als seine Scheu vor der Sünde, dessen Weisheit ist nicht dauerhaft.

denken, das gelte, *auch wenn* . . .; *aber die Schrift lehrt*. Vgl. Geiger, Lesebuch S. 102; Bacher, Exegetische Terminologie I 1905, S. 199ff.; ferner s. Röm 9 17 λέγει γὰρ ἡ γραφή und Gal 4 30 ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή = אָלָא מֵהַ תִּלְמוּד לִזְמַר.

III 8. ⁵Mit קָא *siehe!* also usw., wird das Resultat der Auseinandersetzung und Belehrung kurz angegeben. In unserem Fall lautet es: der allgemeine Satz gilt also nur, wo Selbstverschuldung vorliegt. — Die Ähnlichkeit des Spruches — beachte auch das gemeinsame Stichwort מַחֲזִיק בְּנַפְשׁוֹ — hat III 8 auf III 7b folgen lassen.

III 9a. ¹Rabbi Ch^anīna ben Dōsa, im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts n. Chr. (Strack, Einl.⁶ S. 122), war berühmt als Heiliger und Wundertäter. Dōsa ist wieder eine bei Namen beliebte Abkürzung für Dōs^ethaj s. III 8, wie Jannaj (s. ebendort) und Jōsē (s. I 4). Die 3 Sprüche des Ch^anīna ben Dōsa haben das gemeinsam, daß sie je ein Thema positiv und negativ behandeln. Außerdem stellt Spruch 1 und 2 zwei Tugenden einander gegenüber und gibt der einen den Vorzug. Der dritte Spruch nennt auch zwei Eigenschaften des Menschen, läßt aber beide gelten und die zweite eine Folge der ersten sein.

III 9a. ²קִדְמָת, *vorangehend*, ist hier nicht temporal zu fassen, als ob es sich um das zeitliche Vorangehen der Scheu vor Sünde oder der Weisheit handelte, sondern dignitativ: an Bedeutung, an Wert höherstehend, wichtiger. „Melior quam doctior fias.“ „Hominibus certe doctis nec piis nihil pestilentius“ (Fagius). Ch^anīna unterscheidet sich sehr vorteilhaft von dem III 8 genannten Dōs^ethaj, wie überhaupt von der ganzen intellektualistischen Richtung der Schriftgelehrten. Man ver-

הוא הָיָה אוֹמֵר.

כָּל שְׁמַעְשֵׂי מְרַבִּין מַחְכְּמָתוֹ חֻכְמָתוֹ מִתְקַיְמָת | וְכָל שְׁחַכְמָתוֹ מְרַבָּה
מִמַּעֲשֵׂי אֵין חֻכְמָתוֹ מִתְקַיְמָת:

הוא הָיָה אוֹמֵר.

כָּל שְׂרוּחַ הַבְּרִיּוֹת נוֹחָה מִמֶּנּוּ רוּחַ הַמָּקוֹם נוֹחָה מִמֶּנּוּ | וְכָל שְׂאִין רוּחַ
הַבְּרִיּוֹת נוֹחָה מִמֶּנּוּ אֵין רוּחַ הַמָּקוֹם נוֹחָה מִמֶּנּוּ:

רַבִּי דוּסָא בֶן-הֶרְכֵּינָס אוֹמֵר.

שָׁנָה שֶׁל-שְׁחִירִית וַיֵּין שֶׁל-צִּהְרִים וְשִׁיחַת הַיִּלָּדִים וְיִשִּׁיבַת בְּתִי כְּנִסְיוֹת
שֶׁל-עַמִּי הָאָרֶץ | מוֹצִיאִין אֶת-הָאָדָם מִן-הָעוֹלָם:

steht, wie er als Heiliger galt, und freut sich, daß er zur Beurteilung der wahren Weisheit den rechten Maßstab kennt und daher die Gottesfurcht und Moral vor das Wissen stellt. Der schriftgelehrten Devise „Wissen und Leben“ setzt er mit Recht die umgekehrte „Leben und Wissen“ entgegen.

III 9b. ¹Mit diesem zweiten Ausspruch unterstreicht Chanina in leichter Variation seine Devise. Mit מַעֲשִׂים meint er weniger einzelne gute Werke als die ganze dem Gesetz entsprechende oder, wie wir seinem Sinn gemäß noch eher sagen dürfen, aus Gottesfurcht und Sündenscheu hervorgehende religiöse Lebensführung.

III 10a. ¹Im Tosephtatraktat Berakot III 3b (s. O. Holtzmann, Beihefte zu ZAW XXIII, S. 35) wird dieser Spruch Rabbi Aḳṭṭa zugeteilt. Zu הַבְּרִיּוֹת, vgl. zu I 12 und Volz, Jüdische Eschatologie, S. 70; zu נוֹחַ, vgl. zu II 10b. Hält man diese Sentenz mit den beiden vorigen zusammen, so hat sie den ansprechenden Sinn, daß nicht ein gelehrtes Scheusal, sondern ein wohlthätiger, gottesfürchtiger Mensch Gott angenehm ist (quem homines amant, hunc et Deus amat I Sam 2 26, Prov 3 4, Luc 2 52), und man darf ihren Sinn nicht dahin pressen, daß die Gunst der Menschen die Bedingung und das Kriterium für Gottes Gunst sei. Ebenso darf man kaum dem Rabbi Chanina imputieren, er habe bereits eine ausgebildete Lehre von der Entsprechung der oberen und der unteren Welt vertreten, wofür man später diese Stelle als Beweis brauchte. „Was oben existiert, existiert auch unten“ und umgekehrt, war diese Lehre; so gibt es z. B. nicht nur einen irdischen Adam, sondern auch einen himmlischen, so besteht auch ein oberes Syhedrium, ja es hat Gott auch wie jeder Fromme auf Erden seine Phylakterien. Vgl. Weber a. a. O.², S. 28. 159 f.

II 9b Derselbe sprach:

Wessen Taten seine Weisheit überragen, dessen Weisheit ist dauerhaft¹; | aber wessen Weisheit seine Taten überragt, dessen Weisheit ist nicht dauerhaft.

II 10a Derselbe sprach:

Mit wem die Geschöpfe zufrieden sind, mit dem ist Gott zufrieden, | und mit wem die Geschöpfe nicht zufrieden sind, mit dem ist Gott auch nicht zufrieden¹.

II 10b Rabbi Dōsa ben Harkīnas¹ sprach:

Schlaf am Morgen², Wein am Mittag³, Getändel mit Kindern⁴ und Aufenthalt in den Versammlungshäusern der Ungebildeten⁵ | bringen den Menschen aus der Welt⁶.

III 10b. ¹Rabbi Dōsa ben Harkīnas wirkte im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. (Strack, Einl.⁵ S. 123). Der Name seines Vaters ist gewöhnlich הרכנס geschrieben, in Rossi aber ארכנס mit א; jedenfalls entspricht er griechischem Ἀρχίνοϛ und hat mit הרקנוס = Ὑρανόϛ (s. II 8c) nichts zu tun. Der Spruch des Rabbi Dōsa ist eine Warnung vor vier verschiedenen Ablenkungen vom Studium der Tora und damit vom strengen Pfad der Frömmigkeit.

III 10b. ²*Schlaf am Morgen* ist doch wohl nicht nur, weil es die Zeit des Sch^ama^c (II 13) ist (Hoffmann), das man ja immer noch nachholen konnte, für verderblich und schädlich erklärt, sondern weil Morgenstunde auch für das Torastudium Gold im Munde hat (vgl. Prov 6⁹).

III 10b. ³Ebenso gilt *Wein am Mittag* als Zeichen von Unmäßigkeit und Schwelgerei, vgl. Koh 10¹⁶, Jes 5¹¹, Apg 2¹⁵. Mit dem Mittag ist die Zeit vor der Hauptmahlzeit gemeint, die bei den Römern auf die neunte Tagesstunde fiel. So sagt Juvenal sat. I 49 von einem Schwelger: ab octava (hora) Marius bibit. *Wein am Mittag* ist also ungefähr so viel wie „Frühschoppen“, der ja auch der Gesundheit wie dem Studium nicht besonders zuträglich ist. Nach Taylor unterscheiden die Rabbinen beim Menschen vier Stufen zwischen Nüchternheit und Trunkenheit: Vor dem Trinken ist der Mensch unschuldig wie ein Lamm; trinkt er gerade genug, stark wie ein Löwe; trinkt er mehr, gleicht er einem Schwein, und ist er betrunken, einem Affen, er tanzt, gestikuliert, redet Unsinn und weiß nicht, was er tut. Vgl. Prov 23^{29–35}.

III 10b. ⁴שִׁיתָת הַיְלָדִים, *Kindergeschwätz*, wird hier zu nehmen sein im Sinne von *Geschwätz, Unterhaltung mit den Kindern*, etwa wie es im Studentenlied heißt: „Beim Kinderwiegen kommt nichts heraus“.

רבי אלעזר המודעי אומר.

המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות | [המלבין פני חברו ברבים]
והמפר בריתו של-אברהם אבינו | והמגלה פנים בתורה | אף-על-פי
שיש בידו מעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא:

III 10b. ⁵Zu עמי הארץ vgl. II 5. Der Fromme sitzt nicht in den Versammlungen der Spötter Ps 11. Er gehört ins Lehrhaus. Die Synagogen waren ja nicht bloß Stätten des Gottesdienstes, sondern auch des Unterrichts. Oesterley erinnert daran, daß noch heute die Synagoge im Volksmund die „Schul“ heißt. Vgl. Krauß, Talmud. Archäologie III, S. 201f.

III 10b. ⁶Zu מוציאין את-האדם מן-העולם vgl. II 11.

III 11. ¹Die von Schürer I⁴ S. 684 vorgeschlagene Ersetzung von 'El'azar durch 'Eli'ezer hat an der Lesart von C zu wenig Halt. — Rabbi 'El'azar aus Mōdī'im erlebte noch den Aufstand Bar Kokh̄bā's (132—135 n. Chr.), dessen Oheim er nach späteren Quellen gewesen sein soll (Schürer I, S. 684. 695). Er stammte aus מודיעים, Μωδεῖιμ (I Mak 13²⁵), Μωδεῖιν (I Mak 21), das später מודיעית hieß, dem bekannten Heimatort der Makkabäer, dem heutigen el-Midje südöstlich von Lydda (s. Beer zu Pes IX 2a, S. 177 und Buhl, Geogr. des alten Palästina, S. 197f.). Noch vor der Eroberung der Bergfeste Bethter soll 'El'azar von seinem Neffen getötet worden sein, weil er ihn fälschlich verdächtigte, daß er es mit den Römern halte (Schürer I⁴ S. 695). Der Ausspruch 'El'azars „goes near to being a Pharisaic definition of a heretic“ (Herford², S. 80). 'El'azars Verwünschung der Häretiker „sie haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt“ kommt sachlich auf das gleiche hinaus wie das כרגע יאבדו „plötzlich mögen sie umkommen“ in der Verwünschungsformel für die Ketzer in der ברכת המינים Samuels des Kleinen (vgl. Abot IV 19). Rabbi 'El'azar war ein Mitglied jener Rabbinerversammlung in Jabne, wo die von Samuel verfaßte „Ketzer-Eulogie“, die die zwölfte Bitte in dem „Achtzehner-Gebet“ bildet (vgl. O. Holtzmann, Mischna Berakot 1912, S. 21), festgelegt wurde (Herford², S. 82). Die in der Formel des Samuel fehlende nähere Definition des Wortes „Ketzer“ wird in 'El'azars Spruch geboten, der dadurch besonderes Interesse erhält. (Eine andere Näherbestimmung des Häretikers s. Sanh X 1; vgl. auch מומר und מין bei Levy im Lexikon.)

III 11. ²Die Kennzeichen des Ketzers sind nach 'El'azar folgende vier:

II 11 Rabbi 'El'azar aus Mōdi'im¹ sprach:

Wer die heiligen Dinge entweiht², wer die Festtage³ verachtet, | [wer seinen Genossen öffentlich beschämt⁴,] wer den Bund unsres Vaters Abraham⁵ bricht | und wer in der Tora seine Person hervorkehrt⁶, | der hat, auch wenn er gute Werke aufzuweisen hat⁷, keinen Anteil an der zukünftigen Welt.

Wer die heiligen Dinge entweiht. Die קדשים sind die Opfer, Erstgeburten usw. Sie sind im 5. Seder סדר קדשים behandelt.

III 11. ³ *Wer die Festtage verachtet.* Statt des Plurals מועדים steht hier wie II Chron 8¹³ מועדות. Die Festtage sind behandelt im 2. Seder סדר מועד. Es ist gedacht an Sabbat, Passa usw. Die Verachtung geschieht besonders durch Verrichtung von Werktagsarbeit an den durch „Ruhe“ gefeierten heiligen Tagen.

III 11. ⁴ *Wer seinen Genossen öffentlich beschämt* fehlt mit Recht in einigen MSS (CMR cf. textkrit. Anhang); denn es paßt nicht in den Kreis der von 'El'azar genannten Verfehlungen. Vgl. dazu Prov 13^{5b}, b Meß 58b (Hoffmann).

III 11. ⁵ *Wer den Bund unsres Vaters Abraham bricht.* Mit dem Bund Abrahams ist die Beschneidung gemeint, s. Gen 17. Den Bund Abrahams brechen heißt also: die Beschneidung unterlassen oder durch den sog. Epispasmos aufheben, s. I Mak 1¹⁵ καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίαν καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἁγίας. Um im Bade und bei Spiel und gymnastischen Übungen nicht dem Spott ausgesetzt zu sein, suchten die hellenistischen Juden durch chirurgische Operation die Vorhaut wiederherzustellen; vgl. auch I Kor 7¹⁸. Hebräisch nannte man solche Juden מְשֻׁכִּים, von מָשַׁךְ, ziehen, also: solche, die sich eine neue Vorhaut gezogen haben, und Martial VII 81⁶ nennt sie *recutiti*. Zu אֲבָרָהָם אֲבִינוּ vgl. Mat 3⁹, Luc 1⁷³, 16²⁴, Joh 8^{39. 53}, Apg 7², Röm 4¹. Die Juden nannten sich daher auch Abrahams Kinder.

III 11. ⁶ *הַמְגַלָּה פְּנִים בַּתּוֹרָה* wird verschieden erklärt. Die einen Erklärer (so z. B. Ewald und Herford) fassen פְּנִים als *Ansichten, Meinungen*, und erklären: *wer in der Tora Ansichten aufdeckt*, wozu sie dann die Glosse שְׁלֹא כְּהִלְכָּה, die in den besten Zeugen fehlt, in den Text aufnehmen und den Sinn herausbringen: *wer in der Tora Ansichten, die der H'lakha nicht entsprechen, also gesetzwidrige aufdecken*. Aber פְּנִים bedeutet nicht *Ansicht*, sondern *Gesicht* und ohne die Glosse bleibt der Sinn unklar. Darum ist den andern Erklärern zuzustimmen, die פְּנִים = *Gesicht* sein lassen. Strack hat recht, wenn er sagt, daß zu גְּלָה פְּנִים der „Gegensatz das Bedecken des Antlitzes Ex 3⁶, Jes 6²“ sei. גְּלוּי פְּנִים be-

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אָמַר.

הָיָה קָל רֹאשׁ וְנוֹחַ תְּשֻׁחָת וְהָיָה מִקְבֵּל אֶת-כָּל-הָאָדָם בְּשִׁמְחָה:

deutet auch in der Tat *Frechheit*, und גָּלָה פָּנִים בְּ bedeutet demnach: bei der Behandlung (der Tora) es an jeder Ehrfurcht fehlen lassen, der Tora gegenüber das Angesicht entblößen, seine eigene Person hervorkehren, oder einfach und kurz: *die Tora frech, unverschämt behandeln*, sie subjektiv nach persönlichem Gutdünken erklären. Wer solches tut, ist ein נָדָד. Daß dies der Sinn ist, zeigen auch die beiden Glossen, sowohl שְׁלֹא כְהִלְכָה als auch מַלְבִּין פְּנֵי תְּבוֹרָה בְּרָבִים; die erste hebt die subjektive Willkür hervor und die zweite die Frechheit, öffentlich seinen Kollegen, den Schriftgelehrten, zu beschämen, der eine andere und zwar die tradierte Erklärung vertritt, und sich so über die Tradition hinwegzusetzen, um seine eigne Person in hellem Lichte leuchten zu lassen.

Rabbi 'El'azar wendet sich also gegen diejenigen Volksgenossen, die sich von Gesetz und Tradition absondern, seien es zur hellenistischen Bildung oder zum Christentume übergegangene Israeliten, gegen Minim und Sektierer jeder Art.

III 11. ⁷Ganz gedankenlos hat ein Glossator vor מַעֲשִׂים טוֹבִים noch וְתוֹרָה eingeschoben, als ob 'El'azar den Kreisen, gegen die er solche Gravamina erhebt und denen er besonders unverschämte Behandlung der Tora vorwirft, noch den Besitz von Tora zuerkennen könnte. Gute Werke kann er ihnen nicht absprechen; das ist ungewollt kein schlechtes Zeugnis für die Judenchristen, die 'El'azar vornehmlich im Auge haben wird.

III 12. ¹Rabbi Jischma'el (ben 'Elischa', gewöhnlich aber nur Rabbi Jischma'el genannt) war ein Zeitgenosse 'Aqibhas, also lebte er um 120 n. Chr. Gewöhnlich wohnte er in כְּפַר עֲזִיז, *Kefar Aziz*, im südlichen Teil des Gebirges Judas an der Grenze Edoms, wo man heute die Ruinen *Chirbet 'aziz* findet (Buhl, Geogr. S. 163). Er war ein Gegner 'Aqibhas, insofern er seiner „gekünstelten und willkürlichen Exegese“ gegenüber einigermaßen „den einfachen und wörtlichen Sinn der Schrift“ bevorzugte. Er soll auch die „dreizehn Middot oder exegetischen Regeln für die halachische Exegese“ aufgestellt haben und ihm wird auch ein großer Teil des exegetischen Materials in den Midraschen M'ekhiltha zu Exodus und Siphre zu Numeri und Deuteronomium zugeschrieben (s. Schürer II⁴ S. 440f., Strack, Einl.⁵ S. 124f.).

III 12. ²Die Erklärung der Sentenz Jischma'els bietet manche Schwierigkeiten. Daraus erklärt sich auch die Unsicherheit der Textüberliefe-

II 12 Rabbi Jischma'el¹ sprach:

Sei leichten Sinns und willig zu Dienstleistung² und empfange jedermann freundlich³.

rung, die in vielen Zeugen (cf. Strack) sowohl vor ראש als auch vor תשחרת ein ל aufweist. Nimmt man diese Lesart an, so erklärt man ראש als das Haupt, den Vorsteher, den Obmann (s. Hi 29²⁵), und תשחרת entweder als die Jugend oder als die Regierung resp. den Regierungsbeamten, und übersetzt: sei dienstfertig (= קל rasch) gegen Vorgesetzte und freundlich gegen Jugendliche oder willig gegen die Regierung. Nun ist es zwar möglich, daß תשחרת den Sinn von Jugend, Jugendlichkeit haben kann, wie שחרות Koh 11¹⁰ vermuten läßt, ob es als das Morgenrot des Lebens oder die Schwarzheit der Haare zu erklären ist, s. Wildeboer in Martis kurzgefaßtem Hand-Kommentar zur Stelle. Aber dann ist der Gegensatz ראש auffallend, da man Haupt doch nicht ohne weiteres = שיבה, graues Haar, fassen und übersetzen darf: Ehre das Alter, sei gefällig dem Jüngling (so P. Ewald). Versucht man es mit der Bedeutung von Regierung resp. Regierungsbeamter für תשחרת, so kommt eine Tautologie der beiden Sätze heraus, und auch wenn man nach dem arab. سَخَّرَ = jemand zu einem Dienste pressen תשחרת als Pressung zu einem Dienst, Requisition, Erpressung auffaßt, so erhält man zwar einen guten Sinn, der auch zu dem ersten Gliede paßt, ohne mit ihm identisch zu sein, nämlich: man solle auch zu gezwungener Dienstleistung der Obrigkeit gegenüber willig sein. Aber die Bedenken werden damit nicht alle gehoben. Einmal ist ל in verschiedener Weise gebraucht. Sodann ist auch ראש zu „Erpressung“ keine gute Parallele, und namentlich bleibt die Fassung von קל לראש = dienstfertig gegen Vorgesetzte, recht zweifelhaft. Besonders ist das der Fall, wenn man bedenkt, daß in der folgenden Sentenz קלות ראש erscheint und eine ganz andre Bedeutung hat, also für die Verbindung von קל mit ראש, die auch in לא יקל אדם את-ראשו = keiner soll seinen Kopf hochhalten Ber IX 5b vorliegt, nach einer ganz andern Richtung weist und vor allem die Lesart ohne ל empfiehlt. Da קלות ראש ohne Frage Hochmut, Leichtsinns bedeutet (s. zu III 13a), kann קל ראש nur = hohen Hauptes, leichten Sinnes sein, das hier aber im guten Sinne zu fassen ist = frohsinnig, heiteren, frohen Muts, kein Kopfhänger. Dazu paßt nun nicht übel נוח תשחרת = dienstfreudig, dienstfertig, auch wenn bei תשחרת an gezwungene von der Obrigkeit auferlegte Dienstleistung zu denken ist. Es bildet dann Jischma'els Spruch eine interessante Parallele zu Jesu Wort Mat 5 41:

רַבִּי עֲקִיבָה אוֹמֵר.

שְׁחוֹק וְקִלּוֹת רֹאשׁ מְרַגְלִין לְעֶרְוָה:

הוּא הֵיאָה אוֹמֵר.

מִסֵּרַת סִיג לַתּוֹרָה נִדְרִים סִיג לְפִרְשׁוֹת סִיג לַחֲכָמָה שְׁתִּיקָה:

הוּא הֵיאָה אוֹמֵר.

חֲבִיב אָדָם שֶׁנִּבְרָא בְּצֶלֶם | חֲבֵה יִתְרָה נּוֹדַעַת לוֹ שֶׁנִּבְרָא בְּצֶלֶם | שְׁנֹאֲמֵר
כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת-הָאָדָם:

ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἔν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο, vgl. dazu Beer, Alttestamentliche Studien für R. Kittel, Beitr. z. Wiss. des AT 1913 S. 31 und Fiebig, ἀγγαρεύω in ZNW XVIII (1917/18) 64—72.

III 12. ⁸Der letzte Satz (vgl. I 15) schließt gut daran an: „ubique re-
luceat animi alacritas“ (Fagius).

III 13a. ¹Rabbi 'Aḳibha war der berühmteste und einflußreichste Schriftgelehrte seiner Zeit. Seine Hauptwirksamkeit fällt in die Jahre 110—135 n. Chr. Der Ort seiner Wirksamkeit war in Bene Baraḳ östlich von Joppe; „doch ist er auch in Lydda und in Jabne gewesen“ (Strack, Einl.⁵ S. 125). Bekannt ist, daß er Bar-Kokheḇha als den erschienenen Messias anerkannte und begrüßte. Ob er auch als Märtyrer für die nationale Sache gestorben ist, bleibt unsicher. Dagegen weiß man, daß er einen gesetzlich strengen Standpunkt vertrat, ja von diesem aus die übliche exegetische Methode übertrieb und in jedem Wort und Buchstaben des Gesetzes, wie z. B. auch in der Objektpartikel **אֵת**, die wichtigsten Wahrheiten zu entdecken wußte. Immerhin ist noch hervorzuheben, daß er auch über dogmatisch-philosophische Fragen nachdachte und daß er zu der erstmaligen Kodifikation der bis dahin nur mündlich tradierten Halacha den Anstoß gab. Vgl. Schürer II⁴ S. 442—444. Jewish Encycl. I, S. 304—310.

III 13a. ²**קִלּוֹת רֹאשׁ** ist der Gegensatz zu **כִּבְד רֹאשׁ**, *Schwere des Kopfes, Neigen des Kopfes, ernster, demütiger Sinn*, vgl. Ber V 1 und bedeutet danach ohne Frage *Hochhaltung, Hochtragen des Kopfes* und hier dann *Leichtfertigkeit, Leichtsinns, Frivolität*, gerade wie Tos Ber III 21a. Die Ausführungen von O. Holtzmann über den Ursprung dieser Bezeichnung (zu Mischna Ber V 1 S. 66f.) treffen kaum ganz das Richtige, da er **קִלּוֹת רֹאשׁ** und **גְּלוּי רֹאשׁ** „Entblößung des Hauptes“ gleichsetzt. Dieser Umweg ist unnötig, die übertragene Bedeutung ergibt sich aus der sinnlichen von selbst. Zu **מְרַגְלִין** vgl. Hos 113 **תְּרַגְלֵתִי**; es bedeutet *gehen*

II 13a Rabbi 'Akiba¹ sprach:

Lachen und Leichtsinn² leiten zu Unzucht.

II 13b Derselbe sprach:

Überlieferung¹ ist ein Zaun für die Tora, Gelübde ein Zaun für die Enthaltsamkeit²; ein Zaun für die Weisheit ist Schweigen³.

II 14 Derselbe¹ sprach:

Geliebt ist der Mensch; denn er ist im Bilde geschaffen. | Mehr Liebe ist: Es ist ihm kundgetan, daß er im Bilde geschaffen wurde. | Denn es ist gesagt: „Denn im Bilde Gottes schuf er den Menschen“.

lehren, leiten. Wir würden also sagen können: *Lachen und Leichtsinn sind die Schrittmacher zur Unzucht*. Das von einigen Textzeugen — (K)CRM — gebotene אֶת-הָאָדָם, *den Menschen*, ist eine durchaus unnötige Glosse.

III 13b. ¹מִסְרָת, *Überlieferung, Tradition*, ist hier im allgemeinen die mündliche Überlieferung ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων Marc 7³, Mat 15², die sich auf die Deutung und Auslegung des Gesetzes bezog, noch nicht die Masora im spezifischen Sinn, die den Schrifttext betraf (s. zu I 1a S. 3). Die Überlieferung wollte eine genaue Interpretation der Tora und die richtige Feststellung ihres Inhalts geben, so wurde sie ein *Zaun סָג* für die Tora (s. I 1b).

III 13b. ²Ebenso schützen Gelübde die *Enthaltsamkeit*, d. h. sie helfen mit, daß man sich gewisser Dinge enthält, also z. B. fastet, was ja als ein Zeichen der Frömmigkeit gilt. Solche Enthaltsamkeit, Temperenz und Abstinenz, ist פְּרִישׁוּת. Bei den *Gelübden*, נִדְרִים, ist speziell an die Entsagungsgelübde gedacht, die im Traktat Nedarim bes. VI—VIII behandelt sind.

III 13b. ³Zum *Schweigen* als dem Schutz der Weisheit vgl. I 17 (S. 35), außerdem Prov 17²⁸ samt Parallelen und JSir 21²⁶: ἐν στόματι σοφῶν ἡ καρδία αὐτῶν, καρδία δὲ σοφῶν στόμα αὐτῶν und das gleichlautende arabische Sprichwort: قَلْبُ الْأَحْمَقِ فِي فَيْهِ وَلِسَانُ الْعَاقِلِ فِي قَلْبِهِ = das Herz des Toren ist in seinem Munde und die Zunge des Weisen in seinem Herzen.

Eine Glosse (מִשְׁבָּר) fügt vor den Gelübden ein: מַעֲשֵׂרוֹת סָג לְעֶשֶׂר *Zehnten sind ein Zaun für den Reichtum*, nach der Vergeltungslehre, daß Frömmigkeit belohnt wird. Darum lautet auch eine talmudische Mahnung b Schab 119a: עֶשֶׂר בְּשָׂבִיל שְׂתַחַעֲשֶׂר verzehnte, damit du reich wirst!

III 14. ¹Eine Betrachtung über die Liebe Gottes. Die Tora mit all den Lehren, die sie enthält und der Bekanntgabe der Israel zuteil ge-

חֲבִיבִין יִשְׂרָאֵל שֶׁנִּקְרְאוּ בָּנִים לַמָּקוֹם | חֶבֶה יִתְּרָה נֹדַעַת לָהֶם שֶׁנִּקְרְאוּ
בָּנִים לַמָּקוֹם | שֶׁנֶּאֱמַר בָּנִים אַתֶּם לִי אֱלֹהֵיכֶם:

חֲבִיבִין יִשְׂרָאֵל שֶׁנִּמְנָן לָהֶם כָּלִי שָׁבוּ נִבְרָא הָעוֹלָם | חֶבֶה יִתְּרָה נֹדַעַת
לָהֶם שֶׁנִּמְנָן לָהֶם כָּלִי שָׁבוּ נִבְרָא הָעוֹלָם | שֶׁנֶּאֱמַר כִּי לָקַח טוֹב נִתְּמִי לָכֶם
תּוֹרָתִי אֶל-תַּעֲזֹבוּ:

הַכֹּל צָפוּי וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה | וּבִטּוֹב הָעוֹלָם גָּדוֹן וְהַכֹּל לִפִּי רֵב הַמַּעֲשֵׂה:

הוּא הֵיכָה אוֹמֵר.

הַכֹּל נְתוּן בְּעֶרְבוֹן | וְהַמַּצּוּדָה פְּרוּסָה עַל-כָּל-הַחַיִּים | הֶחָנוּת פְּתוּחָה

wordenen Gnaden ist der Beweis der besonderen Liebe Gottes. Nur Israel besitzt ja die Tora. בְּצֶלֶם meint selbstverständlich *im Bilde Gottes*. Die Belegstelle für den ersten Satz steht Gen 96. Wenn in einigen MSS (z. B. C) das Sätzchen חֶבֶה יִתְּרָה נֹדַעַת לוֹ שֶׁנִּבְרָא בְּצֶלֶם fehlt, so irrte der Schreiber vom ersten Satz בָּצֶלֶם zum zweiten (Homoioteleuton), und ist dieses Fehlen nicht daraus zu erklären, daß die Belegstelle nur eine Feststellung des Tatbestandes, nicht aber eine direkte Mitteilung an die Menschen enthalte. Das Sätzchen ist also ursprünglicher Text. Die Belegstelle für den zweiten Satz ist Dtn 141 und für den dritten Prov 42. Danach ist das Werkzeug (einige MSS — SMRN — setzen mit Unrecht nach Hos 1315 הַמָּדָה כָּלִי, *das kostbare Werkzeug*) nichts andres als die Tora, d. h. die in der Schrift und Tradition übermittelte göttliche Weisheit, die präexistent ist (wie der Logos) und mit der Gott die Welt geschaffen hat, vgl. zu I 2 S. 7 und vgl. Weber² S. 196—200. Bousset-Greßmann, *Rel. d. Judentums*³, S. 121. In ARN ■ 398 ist der Tradent des Ausspruches P. Abot III14 nicht 'Akibha sondern Meir.

III15. ¹Die theologische Meisterfrage, wie der scheinbare Widerspruch zwischen der göttlichen Allmacht und der menschlichen Willensfreiheit, zwischen der Güte Gottes und seiner Gerechtigkeit zu lösen sei, hat auch den Rabbi 'Akibha beschäftigt. Aber er hat, wie andre Meister, keine philosophische Formel für ihre Lösung gefunden, sondern sich mit der einfachen Feststellung des Tatbestandes begnügt: Er betont stark die göttliche Vorsehung und hebt auch die göttliche Güte im Gericht hervor, gibt aber die menschliche Willensfreiheit und Verantwortlichkeit nicht preis (vgl. Eph 210). So entgeht 'Akibha dem Fatalismus, neben

Geliebt sind die Israeliten; denn sie sind Kinder Gottes genannt. | Mehr Liebe ist: Es ist ihnen kundgetan, daß sie Kinder Gottes genannt wurden. | Denn es ist gesagt: „Ihr seid Kinder Jahwes eures Gottes“.

Geliebt sind die Israeliten; denn es ist ihnen ein Werkzeug gegeben worden, mit dem die Welt geschaffen wurde. | Mehr Liebe ist: Es ist ihnen kundgetan, daß ihnen ein Werkzeug gegeben wurde, mit dem die Welt erschaffen worden ist. | Denn es ist gesagt: „Denn eine gute Lehre habe ich euch gegeben; meine Tora verlasset nicht!“

15 ¹Alles ist vorhergesehen, und doch ist die Wahlfreiheit gegeben; | mit Güte wird die Welt gerichtet, und doch kommt alles auf die Menge der Tat an.

16 Derselbe¹ sprach:

Alles ist auf Bürgschaft gegeben² | und das Netz über alle Lebenden

dem, wenn er konsequent erfaßt ist, das Gesetz keinen Platz hat, und vermeidet die Folgerung der Wertlosigkeit der Gesetzeserfüllung, vgl. Dtn 30 15–20. רשות, das mit רשיון, *Erlaubnis*, Esr 3 7 zu vergleichen ist, bedeutet hier *Wahlfreiheit*, *Willensfreiheit*; ob und wie es mit רשות, *Obrigkeit* (s. I 10 S. 23) zusammenhängt, ist fraglich, da רשות auf ראש, *Oben*, dagegen auf jüd.-aram. רשא zurückzugehen scheint. Wenn in einem MS — C — רב vor המעשה fehlt, so will schwerlich damit auf die Qualität statt der Quantität des Werks Gewicht gelegt werden. Denn nach der allgemeinen schriftgelehrten Anschauung macht doch die Quantität der Werke die Qualität der Gesamtleistung aus. Tausendmal einen Denar zu geben ist besser als einmal tausend, sagt Maimonides. Vgl. auch I 17 und IV 11a. — 'Abot III 15 ist in etwas verkürzter Form in ARN א 393 als Ausspruch des Rabbi Jischma'el ben Jose und ב 445 als Ausspruch des Rabbi 'Eli'ezer ben Jose tradiert.

III 16. ¹Der Abschnitt ist in der Hauptsache ein Gleichnis, Anfang und Ende gehen über den Rahmen des Gleichnisses hinaus, weil das Bild des Krämers und Geldleihers nicht völlig genügt, um Gottes Verhalten gegen die Menschen darzustellen. Auch im Mittelstück ist das Gleichnis nicht rein durchgeführt; es ist ein nur in das Abgebildete, nicht in das Bild passender Zug, wenn gesagt wird, daß der geldleihende Krämer sich auch ohne das Wissen des Schuldners bezahlt macht. Gott ist eben ein ganz gewaltiger, ungewöhnlicher Krämer, der zugleich auch der Weltrichter ist.

III 16. ²Der Anfang stellt einmal fest, daß die Menschen nichts zu eigen haben, sondern für den richtigen Gebrauch und die Rückgabe

והחגגני מקיף | והפנקס פתוחה והיד כותבת | וכל-הרוצה ללוות בא
 ולוה | והגבאין מחזרין תמיד בכל-יום ונפרעין מן-האדם | לדעתו ושלא
 לדעתו | ויש להם על-מה-שיסמוכו | והדין דין אמת והכל מתקן
 לסעודה:

ihrer Güter haften, und daß sich keiner der göttlichen Aufsicht und der Rechnungsablage entziehen könne. **בַּעֲרָבוֹן**, auf ein Unterpfand (ἀρραβών II Kor 1 22, Eph 1 14), auf ein Haftgeld, das zur Bezahlung der Schuld verpflichtet, *ist alles gegeben*; man wird nicht fragen dürfen, was dies Unterpfand, dies Haftgeld ist, man hat nicht alles einzelne auszudeuten, sondern bei dem Gedanken zu bleiben: die Menschen *haften* Gott für alle Güter, die sie von ihm erhalten haben, und sind ihm für all ihr Tun Rechenschaft schuldig.

III 16. ³Das Netz (σάρην Mat 13 47) ist ausgebreitet über alle Lebenden, d. h. die Menschen stehen unter einem unerbittlichen Verhängnis, dem niemand entfliehen kann, vgl. Ez 12 13 und besonders Koh 9 12.

III 16. ⁴Was der Anfang festgestellt hat, wird nun im Gleichnis vom Krämer ausgeführt und illustriert. **הַנוֹת מִבֵּית** ist der Krämerladen, eigentlich das Gewölbe, besonders des Kaufmanns, aber auch als Teil eines Gefängnisses, s. Jer 37 16, und danach **הַחֲנוּי** (nicht biblisch) der Krämer (S. Krauß, Talmudische Archaeologie II 362 ff.).

III 16. ⁵הִקִּיף bedeutet die Runde machen (Jos 6 3. 11, Ps 48 13), hier auf Kredit verkaufen, leihen, was sich von da aus verstehen läßt, daß der die Runde machende Hausierer die Waren seinen Kunden auf Kredit abzugeben pflegte.

III 16. ⁶**פִּנְקָס**, **פִּנְקָס**, griechisches Lehnwort πίναξ, Tafel, Platte Mat 14 8, πίνακις und das Diminutivum πινάκιδιον, Schreibtafel, -täfelchen Luc 1 63, bezeichnet hier die Rechnungstafel, das Rechnungsbuch. Hier spielt auch der Gedanke an das himmlische Schuldbuch herein, in dem über die Taten der Menschen Rechnung geführt wird (Ps 51 3 u. ö.).

III 16. ⁷**גָּבַי**, plural **גִּבְעָיִן**, vom aram. **גָּבַא**, einnehmen, einkassieren, ist ein Einzüger, der Steuern oder Schulden einkassiert, vgl. πράκτωρ Luc 12 58, wofür die syrische Bibel unser **גָּבַי** (**ܓܒܝ**) bietet.

III 16. ⁸Die Einzüger, die sich bezahlt zu machen wissen, haben worauf sie sich stützen, nämlich die genaue Eintragung im Schuld-

ausgebreitet³. | Der Laden steht offen, der Krämer⁴ leiht aus⁵, | die Schreibtafel⁶ ist aufgeschlagen und die Hand schreibt, | und jeder, der borgen will, kommt und borgt, | und die Einnehmer⁷ gehen beständig an jedem Tag herum und machen sich von dem Menschen bezahlt | mit seinem Wissen und ohne sein Wissen, | und sie haben, worauf sie sich stützen⁸, | und das Gericht ist ein gerechtes Gericht, und alles ist zum Mahle bereitet⁹.

buch. In diesem Gleichnis vom Krämer wird dargestellt, wie Gott die genauste Bezahlung der Schuld von den Menschen fordert; sie können wählen, wie sie handeln wollen, aber müssen dann auch die Konsequenzen ihrer Handlungen tragen. Gott fehlt es nicht an Dienern; gedacht ist an Leiden aller Art, an Krankheit und Tod, die nach der jüdischen Anschauung durch Engel im Dienste Gottes über die Menschen gebracht werden (cf. Duhm zu Hiob 33²³), und deren Grund und Ursache den Menschen oft nicht genau bewußt und bekannt sind.

III 16. ⁹Der Schluß des Abschnitts geht wieder über das Gleichnis hinaus, führt aber den Grundgedanken fort: Gott ist ein gerechter Richter und für den, der seine Schuld getilgt hat und im Gerichte bestanden ist, steht der Eingang zu der Seligkeit und dem Glück des kommenden Gottesreichs offen, die unter dem beliebten Bilde eines herrlichen Freudenmahles dargestellt werden, so auch schon im alten und im neuen Testamente. Siehe Zeph 1⁷, ferner das von Jahwe den Völkern auf Zion bereitete Festmahl Jes 25⁶⁻⁸, vgl. dazu auch Jer 31¹⁰⁻¹⁴, Ps 23⁵, I Hen 25⁵. 60^{7f}. 62¹⁴, XII Patr Levi 18, Syr Bar 29^{3ff}., IV Es 6^{40ff}. (Oesterley), ferner siehe im NT Mat 8¹¹: ἀνακληθήσονται μετὰ Ἀβραάμ . . . : ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, Luc 14¹⁵: μακάριος ὁστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, Mat 26²⁹: αὐτὸ (scil. τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου) πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου, und Apc Joh 19⁹: Μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι. Vgl. auch ⁹Abot IV 16 und 17. Endlich siehe noch Weber² S. 402, wo aber auch gezeigt ist, daß neben der materialistischen Anschauung vom Mahl der Gerechten, nach der z. B. die Speise aus dem Fleische des Leviathan besteht, sich im Judentum auch eine spiritualistische findet, die, wie Jesus Mat 22³⁰, für die zukünftige Welt die dem gegenwärtigen Leben angehörigen Handlungen wie Essen und Trinken, Freien und Zeugen usw. in Abrede stellt. Siehe auch Volz, Jüdische Eschatologie, S. 331f.; Bousset-Greßmann, Rel. d. Judentums³, S. 275ff. — Übrigens ist P. Abot III 16 in ARN \aleph 39⁴ und \beth 44⁵ den gleichen Tradenten wie III 15 zugesprochen.

רבי אלעזר בן-עזריה אומר.

אם אין תורה אין דרך ארץ אם אין דרך ארץ אין תורה | אם אין חכמה אין יראת אם אין יראת אין חכמה | אם אין דעת אין בינה אם אין בינה אין דעת | אם אין קמח אין תורה אין קמח: הוא הנה אומר.

כָּל-שִׁחְכָּמְתוּ מִרְבָּה מִמַּעֲשֵׂיו לָמָּה הוּא דוֹמָה | לֵאילָן שֶׁעֲנָפָיו מִרְבִּין וְשָׂרָשָׁיו מְעוּטִין | וְהָרוּחַ בָּאָה וְעוֹקְרָתוֹ וְהִפְכָּתוֹ עַל-פָּנָיו:

וְכָל-שִׁמְעָשִׂיו מִרְבִּין מִחֲכָמְתוֹ לָמָּה הוּא דוֹמָה | לֵאילָן שֶׁעֲנָפָיו מְעוּטִין וְשָׂרָשָׁיו מִרְבִּין | אֲפִלּוּ כָל-הָרִיחוֹת שֶׁבָּעוֹלָם בָּאוֹת וְנוֹשְׁבוֹת בּוֹ אֵין מְזִיזוֹת אוֹתוֹ מִמְּקוֹמוֹ:

רבי אלעזר חסמא אומר.

III 17a. ¹Rabbi 'El'azar ben 'Azarja war ein Zeitgenosse 'Akibhas, gehörte also mit seiner Hauptwirksamkeit dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. an. Er machte mit Rabbi Josua, Rabbi 'Akibha und Rabban Gamli'el eine Seereise nach Rom und wurde später an Stelle des letzteren durch 72 Älteste zum Schulhaupt in Jabne erhoben. Danach war er hochangesehen, wie er auch durch seinen Reichtum hervorragte und seinen priesterlichen Stammbaum auf Esra zurückführte. Siehe Schürer II⁴ S. 436f. 439f. Strack, Einl.⁵ S. 124.

Die paarweis zusammengestellten Dinge bedingen sich gegenseitig: Wahre Bildung, gebildetes Benehmen, gute Sitte (das bedeutet hier דְּרֶךְ אֶרֶץ, *Weltbrauch* s. II 2a) ist nur möglich, wenn Torastudium und -kenntnis nicht fehlt. Umgekehrt ist die Tora nicht vollkommen, wenn sie nicht gebildetes Benehmen hervorruft. Daß die Gottesfurcht, die Religion ohne Weisheit und die Weisheit ohne Religion nur etwas halbes ist, ist das ceterum censeo unserer Schriftgelehrten. Ebenso gibt es ohne theoretisches Wissen kein praktisches Verständnis, und wo es an diesem mangelt, ist das theoretische Wissen ungenügend. Endlich ist ohne genügende Nahrung das Lernen unmöglich, und umgekehrt wird es dem, der nichts lernt, an genügender Nahrung fehlen. קמח, *Mehl* ist Bild für „victus necessaria“ (Fagius).

III 17b. ¹Zwei kurze Gleichnisse, die mit einer rhetorischen Frage eingeleitet werden, wie verschiedene Gleichnisse in den Evangelien, vgl. Mat 11 16, Luc 7 31. 13 18 (τίτι ὁμοία ἔστιν = למה דומה), 13 20. Sie geben dem Gedanken Ausdruck, der auch in III 9a und b vertreten ist, daß

II 17a Rabbi 'El'azar ben 'Azarja¹ sprach:

Ohne Tora keine Bildung, ohne Bildung keine Tora; | ohne Weisheit keine Gottesfurcht, ohne Gottesfurcht keine Weisheit; | ohne Wissen keine Einsicht, ohne Einsicht kein Wissen; | ohne Mehl keine Tora, ohne Tora kein Mehl.

II 17b Derselbe¹ sprach:

Wem ist ein jeder gleich, der mehr Weisheit als Werke besitzt? | Einem Baume, der viele Zweige, aber wenig Wurzeln hat, | und es kommt der Wind und entwurzelt ihn und wirft ihn über den Haufen.

Und wem ist ein jeder gleich, der mehr Werke als Weisheit besitzt? | Einem Baume, der wenig Zweige, aber viele Wurzeln hat; | wenn auch alle Winde in der Welt kommen und ihn anwehen, vermögen sie nicht, ihn von seiner Stelle zu rücken.

II 18 Rabbi 'El'azar Chasama¹ sprach:

Wissen ohne Werke keinen Bestand und Wert hat. Man denkt bei diesem Gleichnis vom Baume sofort an Ps 1, aber in der Ausführung desselben wird man noch mehr an Mat 7²⁴⁻²⁷ erinnert, vgl. καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ κτλ. Wie Mat 7^{24ff.} ist auch P. Aḥot III 17b ein symmetrisch gebautes Doppelgleichnis. עקר bedeutet wie Koh 3² *ausreissen, entwurzeln*, vgl. עקר, *Wurzel*, und das im AT nicht belegte מיוזת, part. Hikṭ. von יז von *der Stelle rücken, weichen* (vgl. מיוזה), ist = *wegrücken von der Stelle, fortbewegen*, s. Dalman s. v. Das weniger gut bezeugte מועטין für מעוטין wird als verkürztes part. Kut. st. מועט erklärt, s. Siegfried § 89b. Einige Textzeugen geben im Texte oder am Rande als Belegstellen für das erste Gleichnis Jer 17⁶, für das zweite Jer 17⁸.

III 18. ¹Rabbi 'El'azar Chasama. Der Name wird verschieden gelesen: חסמא, חסמא oder חסמא (so K); letzteres scheint nach Strack die richtige Lesung zu sein. Auf alle Fälle ist es nicht Vatersname (denn das in den Ausgaben fast überall ihm vorangestellte בן ist ungenügend bezeugt), sondern ein Zuname. Ob seine Bedeutung der *Eiferer* (von חסם, *eifrig sein*) ist, wie Geiger Lesebuch 112 vermutet, bleibt fraglich; noch mehr, ob die Sage mit Recht diesen Beinamen davon ableitet, daß Chasama „eifrig studiert habe, um seine früheren Schwächen im Wissen zu beseitigen“ (Geiger ebenda). 'El'azar war ein Zeitgenosse 'Aḳibhas, lebte somit im Anfang des zweiten Jahrhunderts (Strack, Einl.⁵ S. 126f.) und war, wie sein Spruch zu bestätigen scheint, als guter Mathematiker bekannt b Hor 10a (Hoffmann). Es

קָנִין וּפְתָחֵי נְדָה הֵן הֵן גּוּפֵי הַלְכוֹת | תְּקוּפוֹת וְגִמְטְרִיָּה פְּרָפְרָאוֹת
לְחֻקָּמָה:

פָּרָק ד.

בֶּן-זוּמָא אָמַר.

אֵיזָה הוּא חֻקָּם | הִלְמַד מִכָּל-אָדָם ||

wurde von ihm gesagt, „er wisse zu berechnen, wie viele Tropfen im Meere seien“.

III 18. ² קָנִין, *Vogelnester* ist das Stichwort für einen ganzen Komplex von Fragen und Entscheidungen, die sich auf die Taubenopfer, und was damit zusammenhängt, beziehen. Es handelt sich um die Anwendung und Auslegung der gesetzlichen Bestimmungen von Lev 14–17. 5 7–13. 12 6–8. 14 22–32. 15 14–30, Num 6 10–12. Das Stichwort קָנִין ist dann auch der Titel des Mischnatraktats (5. Seder, 11. Traktat) geworden, der die Entscheidungen in dieser Materie kodifiziert. — Vgl. Luc 2 24.

III 18. ³ Einen ähnlichen Fragenkomplex, der zum Teil mit dem eben erwähnten zusammenhängt (vgl. Lev 15 29), bezeichnet 'El'azar mit נְדָה וּפְתָחֵי, *Menstruationsanfänge*. Es handelt sich darum, den Anfang der Menstruationsperiode für eine Frau sicher zu bestimmen, bei der durch Konkurrenz von Menstruation mit krankhaftem Blutfluß Verwirrung in die Berechnung der Periode und die davon abhängigen Termine für die Reinigungspflichten gekommen ist. Die Mischna befaßt sich mit dieser Materie in dem siebten, mit נְדָה, *Unreinigkeit* betitelten Traktat des sechsten Seder. Im Gesetz ist davon die Rede Lev 15 19–30.

III 18. ⁴ Wegen ihrer Schwierigkeit nennt 'El'azar diese zwei Materien הַלְכוֹת גּוּפֵי, *wesentliche Lehren, Haupth^olakhoth, Zentralstücke der halakkhischen Lehren*; zu גּוּף s. I 17. Im Christentum spielen diese Fragen keine Rolle; das zeigt den ganzen Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Religion. Die Wiederholung von הֵן dient der Hervorhebung: *eben sie sind*; das eine הֵן ersetzt die Kopula *sein*.

III 18. ⁵ תְּקוּפָה ist der Ausdruck für den *Kreislauf* der Sonne und des Jahres; im Plural bedeutet es hier die Berechnungen der Kreisläufe, also die *Astronomie* bzw. astronomische Studien.

III 18. ⁶ Dem entsprechend hat גִּמְטְרִיָּה, גִּמְטְרִיָּה = γεωμετρία den Sinn von eigentlicher *Geometrie* und von Mathematik überhaupt. Erst späteren Ursprungs ist die Bedeutung des Wortes als „Berechnung des Zahl-

„Nester“² und Menstruationsanfänge³ sind Hauptstücke der H^alakhôth⁴; | Astronomie⁵ und Geometrie⁶ sind Zukost⁷ zur Weisheit.

Kapitel IV.

1 Ben Zoma sprach¹:

Wer ist weise? | Wer von jedermann lernt. ||

werts eines Wortes nach dem Zahlwerte einzelner Buchstaben, um daraus eine Tatsache oder eine gesetzliche Bestimmung herzuleiten“, wie z. B. יבא שילה Gen 49¹⁰ den Messias bezeichnen soll, weil es denselben Zahlenwert hat wie משיח.

III 18. ⁷Die Ableitung des Wortes פִּרְפָּרָאוֹת, plur. von פִּרְפָּרָה, von פִּרְפָּר zerbröckeln, wovon man die Bedeutung Zerhacktes, vielleicht auch Knusperware, ableiten könnte, ist wohl aufzugeben. Das Wort ist vielmehr das griechische περιפורά, welches *das Herumreichen*, z. B. der einzelnen Speisen bei Tisch, daher auch *die herumgereichten Speisen* selbst bedeutet (Pape, Griech. Handwörterbuch s. v.). Demnach hat man darunter die Zukost, die Nebenspeise zu verstehen (vgl. Levy, Lex. I, S. 324 unter גִּמְטְרִיָּה; Beer zu Pes X 3a S. 191). Neben den Zentrallehren über „Nester“ und „Menstruationsanfänge“ haben Astronomie und Mathematik nur periphere Bedeutung, sie sind nur „schöne Nebenkenntnisse“. Zu dem ganzen Passus vgl. Geiger, Mischnah Lesebuch S. 55—58.

IV 1. ¹Ben Zoma. Der vollere Name ist Schim'on ben Zoma, aber gewöhnlich einfach Ben Zoma (Strack, Einl.⁵ S. 127). Was der Name bedeutet, ist fraglich. Ein hebräisches Nomen oder Verb זום gibt es nicht. Herford² S. 96 denkt an einen griechischen Namen: ζωμός „Brühe“ זומא, זומא. Schüler 'Aqibha's, war Ben Zoma nicht ordiniert und führte darum, gleich dem III 4 genannten Ch^ananja, nicht den Titel „Rabbi“. Gleichwohl war er als „Schriftforscher“ (רִשְׁוֹן) berühmt, Ber I 5, so daß es von ihm Soṭ IX 15 heißt: „Als Ben Zoma starb, hörten die Schriftforscher auf.“ Zusammen mit Ben 'Azzaj Abot IV 2f., 'Elischa' ben 'Abhūja IV 20 und 'Aqibha gehört Ben Zoma zu den „Vier“, die in das „Paradies“ (פֶּרַדִּיס, παράδεισος) eingingen, d. h. sich in theosophische Spekulationen einließen. Er starb jung. Auf Grund seines Ausspruches IV 1 erweist sich Ben Zoma als ein Mann weitgerichteten Blickes. Er interessiert sich für den „Menschen“ im Juden und den Menschen, wie er überall ist (Volz a. a. O. S. 70). Der Text bietet in Frage und Ant-

שנאמר מכל-מלמדי השכלתי: ||

איזה הוא גבור | הכובש את-יָצְרו ||

שנאמר טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלכד עיר: ||

איזה הוא עשיר | השמח בחלקו ||

שנאמר יגיע כפיו כי תאכל אשריו וטוב לו | [אשריו בעולם הזה וטוב לו לעולם הבא] ||

איזה הוא מכבד | המכבד את-הבריות ||

שנאמר כי מכבדי אכבד ובני יקלו:

בן-עזי אומר.

הי רץ למצוה קלה ובורח מן-העברה | שמצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה | ששכר מצוה ומצוה ושכר עברה ועברה:

wort eine Definition von vier Menschengruppen: dem Weisen, dem Star-ken, dem Reichen und dem Geehrten. Die drei ersten Typen sind genau so auch Jer 9 22 zusammengestellt.

IV 1. ² Wahrhaft weise ist, wer vorurteilslos von jedermann zu lernen bereit ist. In der Belegstelle Ps 119 99 ist *מן* freilich nicht im Sinn von „von her“, sondern komparativisch gemeint: „Ich bin klüger als alle meine Lehrer.“

IV 1. ³ Wahrhaft stark ist, wer seinen *יָצָר* „Trieb“ (hier wie IV 22 im Sinn von *יָצָר הָרַע* „böser Trieb“ oder *Leidenschaft*) beherrscht. Das Zitat stammt aus Prov 16 32.

IV 1. ⁴ Wahrhaft reich ist der Selbstgenügsame, Prov 30 8, Mat 6 11, I Tim 6 6.

IV 1. ⁵ Von solcher in Frömmigkeit wurzelnder Selbstgenügsamkeit *εὐσεβεία μετὰ αὐταρκείας* gilt wie I Tim 4 8, daß sie die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens hat. Aber der in K fehlende Satz *אשריו*² bis zum Schluß ist wahrscheinlich ein Zusatz. In der Belegstelle Ps 128 2 ist übrigens das *כִּי*, das P. Abot IV 1 hypothetisch (= wenn) gedeutet wird, affirmativ (= fürwahr) gemeint. Dieselbe willkürliche Verteilung von *אשריו* auf diese und von *טוב לו* auf jene Welt, geschieht auch VI 4 a.

Denn es ist gesagt: „Von allen, die mich lehrten, bin ich klug geworden²⁴. ||

Wer ist stark? | Wer seine Natur in Gewalt hat. ||

Denn es ist gesagt: „Besser ist ein Langmütiger als ein Starker, und wer seinen Geist beherrscht als wer eine Stadt erobert²⁵. ||

Wer ist reich? | Wer mit seinem Teil zufrieden ist²⁶. ||

Denn es ist gesagt: „Wenn du lebst von dem, was deine Hände erarbeitet haben, Heil dir und du hast es gut!“ | [„Heil dir“, in dieser Welt, „und du hast es gut“, für die zukünftige Welt²⁷.] ||

Wer ist geehrt? | Wer die Menschen ehrt²⁸. ||

Denn es ist gesagt: „Denn die mich ehren, ehre ich und die mich verachten, sollen gering geachtet sein“.

IV 2 Ben 'Azzaj sprach¹:

Eile zu einer leichten Pflicht und fliehe vor der Übertretung². | Denn eine Pflichterfüllung zieht die andre nach und eine Übertretung zieht die andre nach, | da der Lohn einer Pflichterfüllung Pflichterfüllung und der Lohn einer Übertretung Übertretung ist.

IV 1. ⁶Wahrhaft geehrt ist, wer andere ehrt. In der Belegstelle I Sam 2³⁰ ist „Gott“ Subjekt zu אָכַבֵּר. Daß jeder darauf bedacht sein soll, den anderen zu ehren, ist auch das von Paulus den Gemeindegliedern vorgehaltene Ideal Röm 12¹⁰: τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι; vgl. auch I Petr 2¹⁷: πάντας τιμήσατε.

Ben 'Azzaj IV 2 und 3.

IV 2. ¹Der vollere Name lautet Schim'on ben 'Azzaj (Strack, Einl.⁵ S. 127), wobei 'Azzaj עֲזַי Koseform zu עֲזַרְיָה ist, wie נָכְרִי zu נְכָרְיָה usw. Häufig — so auch hier — wird Ben 'Azzaj zusammen mit seinem Zeitgenossen Ben Zoma (IV 1) genannt. Gleich letzterem war er nicht ordiniert und führte nicht den „Rabbi“-Titel. Er soll mit zu den מְלֻכּוֹת הָרֹגִי, d. h. den von der (römischen) Regierung (nach dem Aufstand des Bar Kokh³bha) Getöteten gehört haben (Herford²). Entgegen jüdischer Sitte war er unverheiratet, obwohl gewisse Nachrichten andeuten, daß er in heimlicher Ehe mit der Tochter 'Aḳibha's lebte, b Ket 63a. Um ganz seinem leidenschaftlichen Eifer für die Tora sich widmen zu können — heißt es doch Soṭ IX 15 מִשְׁמַח בֶּן-עֲזַי בְּטֵלוֹ הַשְּׂקָדִים „als Ben 'Azzaj starb, hörten die Strebsamen auf“ — löste er die Ehe wieder auf; s. Jewish Encyclop. II 1902, S. 672/3.

IV 2. ²Von dem großen Gesetzeseifer des Ben 'Azzaj zeugt auch der von ihm überlieferte Ausspruch, der sich in seinem Anfang mit dem

הוא הִיָּה אוֹמֵר.
 אֶל-תְּהִי בֹז לְכָל-אָדָם וְאֶל-תְּהִי מִפְּלִיג לְכָל-דָּבָר | שְׂאִין לָךְ אָדָם שְׂאִין
 לוֹ שְׂעָה | וְאִין לָךְ דָּבָר שְׂאִין לוֹ מָקוֹם:

רַבִּי לִוִּיטָס אִישׁ-יְבֻנָּה אוֹמֵר.
 מָאֵד מָאֵד הָיָה שְׁפַל-רוּחַ | שְׁתַּקְנַת אָנוּשׁ רַמָּה:

רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן-בְּרוּקָה אוֹמֵר.
 כָּל-הַמַּחֲלִל שֵׁם שְׁמַיִם בִּסְתֵּר | נִפְרָעִין מִמֶּנּוּ בְּגָלוֹי | אֶחָד שׁוֹגֵג וְאֶחָד
 מֵזִיד בַּחֲלוּל הַשֵּׁם:

Ausspruch Rabbi's II 1 *חמורה קלה במצוה קלה* berührt und wie jener die beliebte Form einer Mahnung mit angeknüpfter Warnung vor dem Gegenteil aufweist, worauf die Begründung folgt. Nur ist bei Ben 'Azzaj die Begründung anders und tiefer. Wer auch nur ein kleines Gebot erfüllt, erleichtert sich die Erfüllung des nächsten, vielleicht schwereren Gebotes, bis schließlich das Tun des Guten zur Gewohnheit wird. Ebenso erzeugt eine böse Tat mehrere andere böse Taten. „Ut enim bonum ex bono, ita malum ex malo nascitur“ (Fagius). „Habits are formed by the repetition of single acts“ (Taylor). Für das Hervorbrechen neuer Schuld aus alter erinnert Strack passend an Schillers bekanntes Wort (Piccolomini 51): „Das eben ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend immer Böses muß gebären.“ Der Ausspruch Ben 'Azzaj's gehört moralgeschichtlich mit zu den besten der Sammlung. In seinen Gedankengängen überwindet Ben 'Azzaj gleich dem Antigonos von Sokho I 3 die äußerliche Vergeltungsform durch eine innerliche (Volz a. a. O. S. 152f.).

Zu „fliehen (*ברח*) die Sünde“ vergleicht Oesterley I Kor 6 18 *φεύγετε τὴν πορνείαν*; 14 *φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας* und II Tim 2 22 *τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε*.

IV 3. ¹Verachte niemanden. Denn selbst der geringste Mensch kann gegebenenfalls — eigentlich, wenn seine Stunde (*שעה*) kommt — dir nützen oder schaden (Maimonides, Fagius). „Halte keine Sache für unmöglich“ — eigentlich „verschiebe“ oder „halte fern“ (*מלג* im Hiktıl ist nicht-biblich). Denn unter Umständen — eigentlich am passenden Orte (*מקום*) — kannst du davon Nachteil oder Vorteil haben. In der Doppelwarnung liegt also eine Klugheitsregel, hinter der sich freilich, wie die Begründung der Warnung andeutet, der Gedanke birgt, daß jeder Mensch und jede Sache in dem großen Haushalt der Welt eine Aufgabe und ein Ziel

V 3 Derselbe sprach:

Verachte niemand und halte nichts für unmöglich. | Denn du hast keinen Menschen, der nicht seine Stunde hätte, | und kein Ding, das nicht seinen Platz hätte¹.

V 4a Rabbi L^ewiṭas aus Jabne sprach¹:

Sei so demütig wie möglich. | Denn was der Mensch zu erwarten hat, ist Moder.

V 4b Rabbi Jochanan ben B^erōka sprach¹:

Wer den Namen des Himmels² heimlich³ entweicht, | der wird öffentlich bestraft⁴. | Es ist bei der Entweihung des Namens⁵ einerlei⁶, ob sie unvorsätzlich oder vorsätzlich⁷ geschieht⁸.

hat (Koh 3 1ff.), die es für den Menschen zu beachten und auszunutzen gilt: darin zeigt sich wahre Lebenskunst.

IV 4a. ¹Rabbi L^ewiṭas. מֵאֵד הַשָּׁפֵל גָּאוֹן ist eine Rückübertragung der griechischen Übersetzung Λευίτης (vgl. LXX) von לֵוִי ins Hebräische. Der Träger des Namens ist ein nur hier und P. d^e R. El. 23, 52, 54 genannter, aber sonst nicht weiter bekannter Tannā, wahrscheinlich noch in vorhadrianischer Zeit (Strack, Einl.⁵ S. 124). Der ihm beigelegte Ausspruch ist eine fast wörtliche Wiedergabe von JSir 7 17 (vgl. J. Smend, Weisheit des JSir 1906 S. 7):

מֵאֵד הַשָּׁפֵל גָּאוֹן

כִּי תִקַּח אֶנוֹשׁ רִמָּה:

„Demütige ganz und gar den Hochmut, denn die Hoffnung des Menschen ist Gewürm!“ Eine Empfehlung der Demut bis zum höchsten Ausmaß wie Apg 20 19 δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης (Ewald).

IV 4b. ¹Rabbi Jochanan ben B^erōka war Zeitgenosse ‘Akībha’s (Strack, Einl.⁵ S. 127).

IV 4b. ²שִׁמִּים Ersatzname für Gott wie I 3.

IV 4b. ³בְּסֵתֶר „heimlich“ — בְּגִלּוּי „öffentlich“, der gleiche Gegensatz Luc 8 17 κρυπτόν (ἀπόκρυφον) (Mat 6 4. 6 ἐν τῷ κρυπτῷ, 6 18 ἐν τῷ κρυφαίῳ) . . . φανερόν.

IV 4b. ⁴Subjekt zu נִפְרָעִין „sie machen sich bezahlt“ (III 16), „sie bestrafen“ sind nach Oesterley, wie Luc 16 9 zu δέξονται die himmlischen Geister, hier näher die Strafengel. Zugleich wird aber auch an die amtlichen irdischen Organe des Strafvollzugs, bzw. an jeden, der den Religionsfrevel bemerkt, gedacht sein.

רבי ישמעאל בנו אומר.

הלמד על-מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד | והלמד על-מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד ולעשות:

רבי צדוק אומר | אל-תעשם עטרה להתגדל בהן | ולא קרדם לחפר בהן | וכך היה הלל אומר | ודישמש בתגא חלף | הא כל-הנאות מדברי תורה נטל חייו מן-העולם:

IV 4b. ⁵ Auch ש ist Ersatzname für „Jahwe“ oder „Elohim“. Für Spuren dieses Sprachgebrauchs im NT verweist Taylor auf Apg 5 41: $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\tau\iota\mu\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ und III Joh Vers 7: $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \gamma\alpha\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\eta\lambda\theta\alpha\nu$.

IV 4b. ⁶ Zum Gebrauch von אחד („es ist eins“) . . . אחד („es ist eins“) = sei es . . . sei es (ohne ש) in disjunktiven Sätzen s. Albrecht, Neuhebr. Gram. S. 42.

IV 4b. ⁷ Der Gegensatz שוגג „irrend, irrtümlicherweise, unvorsätzlich“ — מויד „freventlich handelnd, vorsätzlich“ entspricht alttestamentlichem וְשָׁגָה und ביד רמה „mit erhobener Hand“ Num 15 24. 30.

IV 4b. ⁸ Rabbi Jochanan tritt mit seinem, im Partizipialstil gebotenen, einem Konditionalsatz gleichwertigen Spruch für das öffentliche Ansehen und die Würde der Religion Israels ein. Denn הלול השם „die Entweihung des Gottesnamens“ — Gegensatz ist קדוש השם „die Heilighaltung des Gottesnamens“ — umfaßt (cf. b Jom 86a) alle Reden und Taten, die wenn sie bekannt oder ihrem Urheber bewußt werden, den Israeliten und seine Religion schänden (vgl. Levy im Lex. unter הלול). Während P. Abot IV 4b weder über die Strafart, noch über die Zeit des Strafeintritts etwas ausgesagt wird, heißt es hinsichtlich des letzten Punktes b Kid 40a: אין מקפין בחלול השם אחר שוגג ואחר מויד „Bei Entweihung des Gottesnamens leiht man nicht (d. h. verschiebt man nicht die Strafe), es ist eins, ob man sie versehentlich, oder mutwillig begangen hat.“ Ein Vornehmer z. B., der auf offener Straße bemerkt, daß er ein religionsgesetzlich verbotenes Kleid trägt (Lev 19 19, Dtn 22 11), muß es sofort ablegen. Oder ein Schüler, der seinen Lehrer bei der Urteilsfällung einen Irrtum aussprechen hört, muß ihn sofort zurechtweisen (Levy). Sanh VII 5 „ist der Gotteslästerer erst dann strafbar, wenn er den Gottesnamen ausgesprochen hat“ המגדף אינו חיב עד שיפרש השם.

IV 5a. ¹ Rabbi Jischma'el, Sohn des Jochanan ben Beroka, gehörte

V 5a Rabbi Jischma'el sein Sohn sprach¹:

Wer lernt, um zu lehren, dem wird die Kraft gegeben² zu lernen und zu lehren; | und wer lernt, um zu tun, dem wird die Kraft gegeben, zu lernen, zu lehren und zu tun³.

V 5b Rabbi Šadoḳ¹ sagte²: | Mache sie³ nicht zu einer Krone, um damit zu prunken, | auch nicht zu einer Hacke⁴, um damit zu graben. | Ebenso sagte Hillel: | „Wer sich der Krone bedient, schwindet dahin⁵.“ | Folglich: Jeder, der aus den Worten der Tora Nutzen ziehen will⁶, nimmt sein Leben fort aus der Welt⁷.

zum Kreise des Rabban Schim'on ben Gamli'el II (Strack, Einl.⁵ S. 130).
Zu על-מנת s. I 3.

IV 5a. ²ספק mit ס (oft in JSir) ist das aramäische Äquivalent für das bibl. שפק I Kön 20¹⁰. הספיק בידו jemandem genügende Kraft in die Hand geben, ihn befähigen. Subjekt zu מספיקין wie zu נפרעין IV 4b die himmlischen Mächte oder Gott.

IV 5a. ³Rabbi Jischma'el zieht in seinem Spruch Richtlinien für das wahre Torastudium. 1. Das Lernen ist, sozusagen, der unterste Grad. 2. Höher als die bloße Liebe zur Wissenschaft steht das Lernen als Dienst an den anderen. Zum Lernen muß das Lehren hinzukommen. 3. Das letzte und höchste Ziel ist aber die Anwendung der Lehre, oder das Tun. In diesem Endziel trifft der Pharisäismus mit dem Evangelium zusammen, vgl. Mat 7²⁴ff., Luc 8²¹, Röm 2¹³, Jak 1²²ff. Die Zusammenstellung von Lernen, Lehren und Tun ist wie Esr 7¹⁰ (לִמְדָה, עֲשׂוֹת, דְּרֹשׁ). Für das von Rabbi Jischma'el empfohlene, großzügige und reich gekrönte Lernen verweist schon Fagius als Parallele auf Mat 13¹²: ὁσὺς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται.

IV 5b. ¹Rabbi Šadoḳ (צדוק, wofür vielleicht richtiger צדוק gesprochen wird), soll schon vor dem jüdischen Krieg 66—70 gelebt, aber auch noch mit Gamli'el II, Eli'ezer und J'hoschu'a verkehrt haben (Schüler II⁴ S. 434; Strack, Einl.⁵ S. 121).

IV 5b. ²In den Gebetbüchern steht nach אומר II 4b אל תפּרוּשׁ מן הצבור und dann noch I 8 אל תעשׂ עצמך כעורכי הדיינים (Hoffmann).

IV 5b. ³Das Beziehungswort zu dem Suffix in תעשם fehlt, kann aber nur etwa דברי תורה „Worte der Tora“ oder ähnliches gewesen sein.

IV 5b. ⁴קָרַם (andere Aussprache קורדום, K קורדום) = Hacke, Grab-scheit; vgl. Krauß, Talmud. Archäologie II, S. 175. „Um damit zu graben“, d. h. um sich damit (wie ein Bauer) das Brot zu verdienen. Die andre Lesart לאכל מהן (vgl. den textkritischen Anhang) „um davon

רבי יוסי אומר | כל-המכבד את-התורה גופו מכבד על-הבירות |
 וכל-המחלל את-התורה גופו מחלל על-הבירות:

רבי ישמעאל בנו אומר | החושך עצמו מן-הדין פורק ממנו איבה וגל
 ושבעת שוא | והגם לבו בהרצה שוטה רשע וגם רים:

zu essen“, d. h. um sich davon den Lebensunterhalt zu verschaffen, dient nur zur Sinnerläuterung.

IV 5b. ⁶Der hier wie ein Bibeltext von Rabbi Šadoq zur Bekräftigung seiner Worte angezogene Ausspruch Hillel's ist I 13 zu lesen.

IV 5b. ⁶נאות ist Part. Nikṭal von נאח Gen 34¹⁵. Die andere Lesart נהנה ist Part. Nikṭal von dem nichtbiblischen, aber JSir 30¹⁹ gebrauchten verbum הנה = *Nutzen ziehen, gewinnen*.

IV 5b. ⁷Der Text will davor warnen, die Wissenschaft — dem Tora-jünger ist das Torastudium die Wissenschaft — zur Ruhmes- und Erwerbsquelle zu erniedrigen. Für das letztere erinnert Ewald sehr passend an Schillers Wort über die Wissenschaft: „Einem ist sie die hohe, die himmlische Göttin, dem andern eine tüchtige Kuh, die ihn mit Butter versorgt“ (vgl. schon S. 28). Es ist bekannt, daß die Tätigkeit der rabbinischen Schriftgelehrten als Lehrer und Richter unentgeltlich (הנם, δωρεάν) sein sollte (Schürer II⁴ S. 378 ff., Krauß, Talmud. Archäologie III, S. 212 f.). Auch der christliche Apostel sollte kein Geld annehmen Mat 10 s, Did 11 e. In den Schlußworten wird dem, der die Tora zum Eigennutz studiert, ein vorzeitiger Tod in Aussicht gestellt.

IV 6. ¹Rabbi Jose schlechthin in der Mischna ist Rabbi Jose ben Ch^alaphta, ein berühmter Tanna, Schüler 'Aḳibha's und Lehrer Rabbi's, gestorben ca. 180 (Strack, Einl.⁵ S. 129).

IV 6. ²גוף (I 17) „Körper, Person“ = „selbst“.

IV 6. ³על nach מכבד bzw. מחלל wird von den neueren Kommentatoren nur von Strack richtig mit „mehr als“ übersetzt.

IV 6. ⁴Das Ehren der mündlichen, wie der schriftlichen Tora (vgl. I 1) bezieht sich wie auf ihre Form, so auch auf ihren Inhalt. Zum ersteren gehört die Achtung selbst vor den kleinsten Geboten und die Treue gegen den geringsten Buchstaben, bis zum „Häkchen“ Mat 5¹⁸ f. Vor allem aber bekundet sich das Ehren der Tora in der Anerkennung ihres göttlichen Ursprungs, ihrer Unveränderlichkeit, Unüberbietbarkeit und ewigen Gültigkeit. Bei dem Entehren der Tora ist besonders an die-

76 Rabbi Jose¹ sagte: | Jeder, der die Tora ehrt, wird selbst² mehr als³ die (anderen) Menschen geehrt. | Jeder aber, der die Tora schändet, wird selbst mehr als die (anderen) Menschen geschändet⁴.

77 Rabbi Jischma'el¹ sein Sohn sagte: | Wer sich vom Richten zurückhält, hält von sich Feindschaft, Raub und Meineid fern. | Wer hochfahrend² beim Rechtsentscheiden³ ist, ist töricht⁴, gottlos und hochmütig⁵.

jenigen zu denken, die leugnen, daß sie „die Offenbarung“ sei. Diese Worte richten sich gegen Apostaten (vgl. III 11), also u. a. auch gegen Christen, für die ja die Tora noch keine abschließende Offenbarung ist.

IV 7. ¹Zu Rabbi Jischma'el ben Rabbi Jose s. Strack, Einl.⁵ S. 131. Zu dem Schwanken in der Überlieferung des Namens siehe den textkritischen Anhang. ARN ב 34 (Schechter S. 76) ist der Tradent des Ausspruches IV 7 der Rabbi 'Eli'ezer (Strack, Einl.⁵ S. 134 bietet 'El'azar) Sohn des Rabbi 'El'azar ha-Kappar.

IV 7. ²גס (von der Wurzel גסס, Nebenform zu גוס, vgl. VI 6) nicht-bibl. = groß, גס לב hochfahrend (= רחב לב).

IV 7. ³הורָאָה, K הוֹרִיָּה substantivierter Infinitiv des Kausativs von ירה (alttestamentlich הוֹרִית) Lehre, Gesetzesentscheidung.

IV 7. ⁴שׂוֹטָה („Schaute“) von dem nicht-bibl. שטה, שטן „unsinnig, töricht sein“.

IV 7. ⁵Rabbi Jischma'els Worte enthalten keine religiöse oder sittliche Lehre, sondern geben die Erfahrung des Richters wieder. Sie warnen vor dem Richterberuf, weil er viele Gefahren in sich schließt. Denn nur zu oft zieht sich der Richter die Feindschaft (אֵיבָה) der streitenden Parteien zu. Leicht macht er sich zum Mitschuldigen eines Raubes (גָּזֵל), wenn er etwa einen Unschuldigen verurteilt, oder eines Meineides (שְׁבוּעַת שָׁוָא), wenn er unwissentlich jemanden falsch schwören läßt. So der erste Teil des Ausspruchs. Der andre Teil warnt den Richter eindringlich vor Aufgeblasenheit beim Urteilsspruch (הוֹרָאָה) und ermahnt ihn mit Furcht und Zittern seinem Beruf obzuliegen. Die Worte Rabbi Jischma'els gewinnen noch an Gewicht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Sprecher selbst durch seine Unbestechlichkeit (b Makk 24a) bekannt war und in seiner Gewissenhaftigkeit soweit ging, daß er, weil es ein Befehl des Königs war (הַמֶּלֶךְ דְּמַלְכָא [فَوْ مَان]), seine eigenen Volksgenossen zur Hinrichtung (הֲרִיגָה) auslieferte b Meß 84a (Herford²).

הוא הִיָּה אוֹמֵר | אֶל-תְּהִי דָן יְחִידִי | שְׁאִין דָּן יְחִידִי אֶלָּא אֶחָד |
וְאֶל-תֵּאמַר קִבְּלוּ דַעְתִּי שְׁהֵן רִשְׁאִין וְלֹא אֶתָּה:

רַבִּי יוֹנָתָן אוֹמֵר | כָּל-הַמְּקִיָּם אֶת-הַתּוֹרָה מֵעֲנִי | סוֹפוֹ לְקִיָּמָה מַעֲשֶׂר |
וְכָל-הַמְּבִטֵּל אֶת-הַתּוֹרָה מַעֲשֶׂר סוֹפוֹ לְבִטּוּלָהּ מֵעֲנִי:

רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר | הָיוּ מַעֲט עֵסֶק וְעֵסוֹק בַּתּוֹרָה | וְהָיוּ שְׂפַל רוּחַ בְּפָנָי
כָּל-אָדָם | וְאִם בָּטַלְתָּ מִן-הַתּוֹרָה יִשְׁלַךְ בְּטָלִים הַרְבֵּה כְּנֻגְדָּךְ | וְאִם
עָמַלְתָּ בַתּוֹרָה יִשְׁלּוּ שְׂכָר הַרְבֵּה לְתֶן-לָךְ:

IV 8. ¹Al bis אחד ist j Sanh 18a als Baraita angeführt (Strack).

IV 8. ²אֶלָּא אֶחָד, εἰ μὴ εἷς Marc 10 18. אחד ist hier nach Deut 6 4 Name für Gott. Er ist allein „der“ Richter Gen 18 25, Jes 33 22, Ps 75 8, Hebr 12 23, II Tim 4 8 (Oesterley).

IV 8. ³רִשְׁאִין, K רִשְׁיִין Pl. zu רָשִׁי (vgl. רשות) befugt, berechtigt.

IV 8. ⁴Auch der zweite Ausspruch Rabbi Jischma'els betrifft den Richter. Der erste Teil des Ausspruchs warnt den Richter allein die Verantwortlichkeit des Rechtsspruches zu übernehmen. Einzelrichter kann nur der Eine, Einzige (אֶחָד), nämlich Gott sein. Auch der zweite Teil des Ausspruchs warnt den Richter vor der Alleinverantwortlichkeit für das richterliche Urteil. Er soll seine Kollegen beim Urteillfällen nicht terrorisieren, indem er ihnen seine Ansicht (דעת) aufdrängen will. Denn das Urteil der anderen, die die Mehrheit bilden, entscheidet. Sie sind befugt (רשאים), den einzelnen zu ihrer Meinung herüberzuziehen, aber nicht umgekehrt. — Über das jüdische Gerichtswesen s. Schürer II⁴ S. 223 ff.

IV 9. ¹Rabbi Jonathan war neben Rabbi Joschijja der bedeutendste Schüler Rabbi Jischma'els. Da Rabbi Meir und Rabbi in ihrer Mischna-sammlung sich an 'Aqibha und nicht an Jischma'el anschlossen, wird Rabbi Jonathan nur hier Abot IV 9, Rabbi Joschijja überhaupt gar nicht in der Mischna erwähnt (Strack, Einl.⁵ S. 128). ARN א 30 (Schechter S. 89) ist der Tradent unseres Spruches (in etwas anderer Form) Rabbi Nathan (s. den textkrit. Anhang) ben Josef, bzw. ARN ב 35 (Schechter S. 82) Rabbi Jonathan ben Jose, ein Schüler 'Aqibha's (Hoffmann).

IV 9. ²Wieder ein Lobspruch auf die Tora: Wer die Forderungen der

- 8 ¹Er sagte ferner: | Sei nicht einziger Richter. | Denn einzeln zu richten, vermag nur „der Einzige“². | Sage auch nicht: „Nehmet meine Ansicht an“, denn sie dürfen³ es (sagen), aber nicht du⁴.
- 9 Rabbi Jonathan¹ sagte: | Jeder, der die Tora trotz Armut hält, | wird sie am Ende im Reichtum halten können. | Und jeder, der die Tora vor Reichtum vernachlässigt, wird sie am Ende aus Armut vernachlässigen².
- 10 Rabbi Meïr¹ sagte: | Mache dir wenig zu schaffen mit deinem Geschäft, beschäftige dich aber mit der Tora. | Sei demütig gegen jedermann. | Wenn du die Tora vernachlässigst, so stellen sich dir viele Dinge entgegen, die dich zwingen, die Tora zu vernachlässigen. | Wenn du aber mit der Tora dich abmühst, so ist bei Ihm viel Lohn, dir zu geben².

Tora anfangs in Armut erfüllt hat, wird ihnen auch später, reich geworden, aus Dankbarkeit treu bleiben. Ist doch die Tora die Quelle des Glücks für den Frommen. Denn der Fromme wird gesegnet, und ein gewisser Wohlstand ist das Merkmal der Frömmigkeit. Umgekehrt wird der „Geldmacher“, der über dem Geschäft keine Zeit für die Tora erübrigen kann, schließlich so verarmen, daß er vor Sorgen zur Beseitigung seiner Not keine Zeit mehr für die Tora hat. Der Spruch läuft also auf eine Gegenüberstellung des Segens des Gesetzes und des Unsegens der Gesetzlosigkeit hinaus. Eine gewisse Parallele ist Luc 6 20–21 und 6 24–25 (Oesterley).

IV 10. ¹Zu Rabbi Meïr siehe III 8. IV 10 ist der einzige, direkt von Rabbi Meïr tradierte Spruch. Denn III 8 spricht ein anderer im Namen Meïrs und Kap. VI 1 ff., das Aussprüche Meïrs bringt, gehört nicht mehr zum alten Textbestand der P. Aḇot.

IV 10. ²Der erste Teil des Ausspruches bewegt sich in den Geleisen von Aussagen, die das Torastudium zur Generalpflicht machen. Daß speziell das Geschäft (קִטְוָה JSir 3 22 u. ö.) für den echten Torajünger nichts taugt, ist schon die Meinung des JSir 38 24 ff. „Demut gegen jedermann“ — cf. den zweiten Teil des Spruches — ist einer der Hauptzüge des pharisäischen Judentums (vgl. z. B. IV 4a). Der dritte Satz will besagen, daß die Vernachlässigung der Tora viele üble Folgen im Geleite hat. Näher sind mit den דְּבָרִים חֲסִידִים „nichtigen Dingen, Tändeleien“ eigentlich „den Müßiggängern“, die von der Tora und ihrem Studium abhalten, die Repressalien oder Strafen gemeint, die den treffen, der die Gelegenheit, Gutes zu wirken, ungenützt verstreichen ließ: z. B. allerhand Schrecknisse, Raubtiere, Unglücksfälle, Diebe usw. Charakteristischerweise wird

רבי אליעזר בן-יעקב אומר | העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד |
והעובר עברה אחת קנה לו קטגור אחד | תשובה ומעשים טובים
פתרים לפני הפרענות:

רבי יוחנן הסנדלר אומר | כל-כניסה שהיא לשם שמים סופה להתקיים |
ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים:

nicht gesagt, wer die Strafen schickt, um nicht Gott zum Verursacher des Bösen zu machen. Umgekehrt gibt Gott dem, der sein Gesetz lernt und erfüllt, vielen Lohn. Zu beachten ist hier das Vermeiden des direkten Gottesnamens, was mit der jüdischen Scheu, den Gottesnamen auszusprechen, zusammenhängt. Mit dem לו „ihm“ ist natürlich „Gott“ gemeint, also mit „Ihm“ wiederzugeben. — Läßt man gelten, daß die Tora tatsächlich Ewigkeitswerte enthält, aber oft in völkisch und zeitlich stark bedingter Form, so ist der Gesetzeseifer auch ein Trachten nach idealen Gütern, und dann steht der ganze Ausspruch Rabbi Meïr's in Parallele zu der neutestamentlichen Forderung Mat 6 33, Luc 12 31 und Kol 3 2 τὰ ἄνω φρονείτε, μὴ τὰ ἐπὶ γῆς (Ewald).

IV 11a. ¹Rabbi 'Eli'ezer ben Ja'aqobh. Es gab zwei Tanna'im dieses Namens. Der erste gehörte zur ersten Generation (Strack, Einl.⁶ S. 122), der andere zur dritten (Strack, S. 130). Dem Rabbi Eli'ezer I., einem Zeitgenossen des Jochanan ben Zakkaj, werden besonders Aussprüche über den Tempel und seine Einrichtungen zugeschrieben. Auch gilt er als Hauptautorität für den Mischnatraktat Middot. Eli'ezer II., ein Schüler 'Aqibhas, ist einer von den Tanna'im, die sich nach der Hadrianischen Verfolgung in Uscha sammelten. Da die Urheber der Sprüche IV 10—13 — abgesehen von IV 11a — lauter Schüler des 'Aqibha sind, so wird IV 11a dem Eli'ezer II angehören. Holtzmann, Einl. zu Midd. S. 4f. will 'Eli'ezer I und II vereinleien und sieht in dem Verf. von Ab IV 11a 'Eli'ezer, den Zeitgenossen des Abba Scha'ul Ab II 8c, d. i. wenn die Unterscheidung von 'Eli'ezer I und II berechtigt ist — 'Eli'ezer II.

IV 11a. ²פרקליט, פרוקליט ist das aus der Gerichtssprache eingedrungene griechische παράκλητος (Joh 14 16. 26, 15 26, 16 7, I Joh 2 1) Schutzpatron, Fürsprecher. Gleichen Sinn hat סניגור συνήγορος, Verteidiger (vgl. Levy i. Lex. III, S. 550).

IV 11a. ³קטגור, קטגור ist das griechische κατηγορ (Apc 12 10) Ankläger; vgl. auch das Verb קטרג, κατηγορεῖν, anklagen.

11a Rabbi 'Eli'ezer, Sohn des Ja'akobh¹, sagte: | Wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Fürsprecher². | Wer eine Übertretung begeht, erwirbt sich einen Ankläger³. | Buße und gute Werke sind wie ein Schild⁴ vor dem Strafgericht⁵.

11b Rabbi Jochanan¹, der Sandalenmacher², sagte: | Jede Versammlung³, die im Namen des Himmels (stattfindet), wird am Ende bestehen. | Die aber nicht im Namen des Himmels (stattfindet), wird am Ende nicht bestehen.

IV 11a. תָּרַס, תָּרַס = θυρεός (Eph 6 16) „Schild“. Vgl. die davon abgeleiteten Verben הִתְרַס „beschildet sein, kämpfen“, תָּרַס „jemanden mit einem Schild bewaffnen“.

IV 11a. ⁵Der ganze zweiteilige Spruch schärft die Bedeutung der Gesetzeswerke beim Endgericht ein. Wer eine Gesetzespflicht erfüllt, oder verletzt hat, schafft sich für das letzte Gericht einen Anwalt (פּרָקִיט) bzw. einen Widersacher (קָטִיגוֹר) — so der erste Teil von IV 11a. „Diese Fürsprecher oder Ankläger sind entweder Engel, oder aber die Werke selbst“ (Volz, Jüdische Eschatologie, S. 266). Vgl. auch den Fürsprechengel (מִלִּיץ) Hi 33 23 und die φίλους Luc 16 9. Reue (תְּשׁוּבָה = μετάνοια) und gute Werke (מַעֲשִׂים טוֹבִים = τὰ καλὰ ἔργα Mat 5 16 u. ö. im NT) wirken sündentilgend und dienen als Verschönungsmittel gegen das Gericht (Tob 4 9ff., JSir 29 11ff., Weber, Jüd. Theologie², S. 287. 331ff., Volz a. a. O. S. 268, Bousset-Greßmann, Religion d. Judent.³, S. 259, 392f.). So der zweite Teil von IV 11a. Die Verbindung von „Buße“ und „guten Werken“ auch IV 17. Vgl. auch Apg 26 20. Unter guten Werken sind u. a. Almosengeben und andere in der Tora empfohlene Liebeswerke zu verstehen (Weber² S. 285ff.).

IV 11b. ¹Der hier genannte Jochanan, wieder ein Schüler 'Aḳibhas, stammte aus Alexandrien (Strack, Einl.⁶ S. 130). Neben seinem geistlichen Lehramt, übte er den Handwerkerberuf aus — er war Sandalenmacher —, der ihm, wie dem Apostel Paulus Apg 18 3, den materiellen Unterhalt gewährte.

IV 11b. סַנְדָּלָר, sandalarinus vom griechischen σάνδαλον. Im Unterschied zum „Sandalenmacher“ ist der „Schuhmacher“ אוֹשְׁכָפָא, אִשְׁכָּפָא (vom akkad. aškapu, vgl. Krauß, Talmud. Arch. I S. 175ff., 618f., Zimmern, Akkadische Fremdwörter³ 1917, S. 28).

IV 11b. כְּנִסְיָהּ (andere Form כְּנִסְיָה) ist jede Versammlung, dann insbesondere die religiöse Versammlung. In ARN א 40 (Schechter S. 129) und

רבי אֶלְעָזָר [בֶּן-שְׁמוּעַ] אָמַר | יְהִי כְבוֹד תִּלְמִידָךְ חָבִיב עֲלֶיךָ כְּכְבוֹד
חֲבֶרְךָ | וְכְבוֹד חֲבֶרְךָ כְּמוֹרָא רַבָּךְ | וּמוֹרָא רַבָּךְ כְּמוֹרָא שְׁמַיִם:

רבי יהודה אָמַר | הוֹי זֶהִיר בְּתִלְמוּד שְׂשֻׁגָת תִּלְמוּד עוֹלָה זָדוֹן:

רבי שְׁמַעוֹן אָמַר | שְׁלֹשָׁה כְּתָרִים הֵן | כְּתָר תּוֹרָה וְכְתָר כְּהֻנָּה וְכְתָר
מַלְכוּת | וְכְתָר שֵׁם טוֹב עוֹלָה עַל-גַּבִּיהֶן:

b 46 (Absatz 1), wo beidemale unser Spruch anonym überliefert ist, wird als Beispiel für eine Versammlung, die Bestand hat, auf die Versammlung Israels am Sinai, und für das Gegenteil auf Gen 10²⁵ verwiesen. P. Abot IV 11b fehlt eine nähere Bestimmung von כְּנִיסָה. Der Sinn wird nach III 2b und Ps 127¹ der sein: Jede Versammlung, in der Menschen für einen Zweck zusammenkommen, den Gott billigen kann, hat Bestand, erreicht ihren Zweck; umgekehrt nicht. Mit dem Ausspruch Jochanans vergleicht schon Fagius die Worte Jesu Mat 15¹³: πᾶσα φυτεία ἥν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται und die Worte Gamaliels Apg 5³⁸: ὅτι ἐὰν ἡ ἐξ ἀνθρώπων ἢ βουλή αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται· εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστίν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς.

IV 12. ¹Der vollere Name ist Rabbi 'El'azar ben Schammû^a, was Handschriften hier auch bieten. Gewöhnlich aber lautet in der Mischna der Name einfach Rabbi 'El'azar. Er war auch ein Schüler 'Akibhas (Strack, Einl.⁵ S. 129f.) und gehörte zu den während der Verfolgung im Jahre 135 von Rabbi J'huda ben Baḥa Ordinierten (Herford²).

IV 12. ²Der Spruch des Rabbi 'El'azar will die Achtung vor den Lehrern und Schülern der Tora einschärfen und ihr Autorität gegenüber den Laien sichern. Sie haben Anspruch auf göttliches Ansehen. Denn die Beschäftigung mit der Tora schlingt um Lernende und Lehrende nicht bloß ein inniges Band der Arbeits- und Gesinnungsgemeinschaft, sondern vereinigt sie auch mit Gott, dem Geber und obersten Lehrer der Tora. Von ihm aus empfängt der Lehrer (רַב), der Schüler (תִּלְמִיד) und der Kommilitone (חֲבֶר) seine Würde. Es strahlt etwas von der Heiligkeit Gottes und der Herrlichkeit seiner Lehre auf die der Tora Beflissenen über. In der hohen Meinung über die Amts- und Lehrgewalt des Tora-jüngers befindet sich Rabbi 'El'azar ganz in Übereinstimmung mit seinem eignen Lehrer 'Akibha, der (cf. Hoffmann) b Pes 22b den Satz Deut 6² אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִירָא auf die Schriftgelehrten ausdehnt, denen man

V 12 Rabbi 'El'azar [Sohn des Schammû^{a1}] sagte: | Die Ehre deines Schülers sei dir so lieb wie die Ehre deines Genossen, | und die Ehre deines Genossen wie die Ehrfurcht vor deinem Lehrer, | und die Ehrfurcht vor deinem Lehrer wie die Ehrfurcht vor dem Himmel².

V 13a Rabbi J'huda¹ sagte: | Sei vorsichtig beim Lernen. Denn ein Irrtum beim Lernen gilt als Frevel².

V 13b Rabbi Schim'on¹ sagte: | Es gibt drei Kronen²: | die Krone der Tora, die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums. | Aber die Krone eines guten Namens übertrifft³ sie alle⁴.

also die gleiche Ehrfurcht wie Gott zollen soll. Von verwandten Vorstellungen aus heißt es im NT von den Jüngern Jesu Mat 10 20: οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν (Joh 14 26, 1 Kor 2 4), und Mat 10 40 wird gesagt, wer einen Apostel aufnimmt: ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλοντά με. Vgl. auch Mat 11 27.

IV 13a. ¹Rabbi J'huda schlechthin ist Rabbi J'huda ben 'El'aj, wiederum ein Schüler 'Akibhas, einer der angesehensten Tanna'im (Strack, Einl.⁵ S. 129).

IV 13a. ²Eine Ermahnung zu gewissenhaftem Weitergeben der überlieferten Lehre. Da die jüdische Religion nach pharisäischer Ausprägung ganz auf die Tradition eingestellt und diese wiederum an der Tora orientiert ist, so ist größte Vorsicht und Sorgfalt beim Studium der Tora, beim Lernen und Lehren und beim Anwenden des Gelernten auf neue Verhältnisse und Zeiten geboten. Leicht kann eine aus der Tora durch Irrtum, Gleichgültigkeit oder Unwissenheit (הגנה) abgeleitete Lehre, wenn sie befolgt wird, zu einer wirklichen Sünde (חטא) sich auswachsen (עולה). Daher die Losung: Korrektes Wissen — es schützt vor Sünde!

IV 13b. ¹Über Rabbi Schim'on siehe III 6.

IV 13b. ²כִּתְרָא nur Est 1 11. 2 17. 6 8 vorkommend und vielleicht wie κίτταρις. κίτταρις, κίδαρις (womit schon Gesenius, Thesaurus כתר zusammenstellt), auf akkad. kudurru „Tiara“ zurückgehend (Lewy, Die semitischen Fremdwörter im Griechischen 1895, S. 90. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde 1901, S. 482).

IV 13b. ³גָּבַי (wie פָּנִי von פָּנִים) zur Präposition erstarrte Verbindungsform des Plural von גָּב (bibl.-hebr. „Erhöhung“) = „auf, hinauf“, noch verstärkt durch עַל = auf, über.

IV 13b. ⁴Einer der Kernsprüche von bleibendem Wert innerhalb der ganzen Sammlung. „Krone“, das äußere Abzeichen der Herrschaft, kann auch auf alles übertragen werden, was Geltung und Macht verleiht. So ist

רבי נהורי אומר | הוי גולה למקום תורה ואל-תאמר | היא תבוא
אחרי | שחבריך יקימוה בידך | ואל-בינתך אל-תשען:

רבי ינאי אומר | אין בידינו לא משלות הרשעים ואף לא מיסורי
הצדיקים:

hier neben der Krone des Königtums מלכות (Deut 17 14ff.) von der Krone, d. h. dem Ansehen des Priestertums — כהנה — (Ex 19 6, Lev 8 9, I Petr 2 9) und des Toragelehrten (I 13, IV 5b, Prov 1 9, 4 9) die Rede. Angesehener aber als Gelehrter, Priester und König ist der Träger eines guten Namens*), d. h. der charakterfeste Mann (Prov 22 1, Koh 7 1, JSir 41 12. 13). Denn Inhaber des Priestertums oder des Königtums kann jemand auf dem äußeren Wege der Erbfolge sein, ohne es innerlich zu verdienen. Sogar ein berühmter Toralehrer kann man sein und dabei doch charakterlos! Wissen allein macht noch nicht wahrhaft berühmt. Nur bei dem Besitzer eines „guten Namens“ vereinigt sich äußere Würde mit innerer Würdigkeit. „Omnia si perdas, famam servare memento“ (Fagius). Abot II 7 steht allerdings der gute Name an Wert unter der Toragelehrtheit.

IV 14. ¹Rabbi N^ehoraj war ein Zeitgenosse des Rabbi Meir und des Rabbi Jose ben Ch^alaphta (Strack, Einl.⁵ S. 131). B Schab 147b und Erub 13b wird der Name נהראי symbolisch gedeutet: שמנהיר עיני „weil er die Augen der Weisen durch Halakha erleuchtet“, und sein Träger bald mit Rabbi Meir, bald mit Rabbi N^echemja oder mit 'El'azar ben 'Arakh Abot II 14 identifiziert. Das ist aber unmöglich. Denn b Sanh 99a debattiert Rabbi N^ehoraj mit Rabbi Meir und ARN ■ 40 führt Rabbi N^echemja einen Ausspruch des Rabbi N^ehoraj an. 'El'azar endlich, der dritte Doppelgänger N^ehorajs, hatte keine Beziehungen zu Rabbi Meir, mit dem Rabbi N^ehoraj disputierte (Herford²).

IV 14. ²Der Satz ואלי-תאמר שהיא תבוא אחרי ist mit Hoffmann, Strack und Oesterley als Parenthese zu fassen. Die Lesart או vor שחבריך in ARN ב 33, wodurch der Satz שחבריך יקימוה בידך mit in die Parenthese gezogen werden würde, gibt keinen Sinn. Die חבריך sind die „Studien-genossen“ in dem neuen Wohnort mit תורה.

IV 14. ³Wahres Wissen wird nur im Kampf der Geister, durch Rede

*) Daß Gott mit der Krone des שם המפרש gekrönt gedacht werde und einst mit dieser Krone die Israeliten gekrönt habe PRE Kap. 4 und 47 (Taylor), hat an den besseren Handschriften keinen Halt, vgl. Friedländer z. St.

V 14 Rabbi N^ehoraj¹ sagte: | Wandre aus nach einem Ort, wo es Tora gibt — denke nicht: | „Sie wird mir nachkommen“² — | damit deine Genossen sie dir in deiner Hand befestigen. | Stütze dich nicht auf deinen Verstand³.

V 15a Rabbi Jannaj¹ sagte: | Wir vermögen² weder die Behaglichkeit der Gottlosen noch die Leiden der Gerechten (zu begreifen)³.

und Gegenrede (I 6 u. 16) erworben. Paradigma ist natürlich wieder die Tora. Torastudium in der Einsamkeit gedeiht nicht. Wohnst du daher in einem Ort, wo du mit keinem Genossen Tora treiben kannst, so verlasse ihn und wandre dorthin, wo du gleichgesinnte Freunde findest (cf. VI 9). „Denn erst sie werden die Tora in deiner Hand festmachen“, d. h. sie dir zum wirklichen inneren Besitz machen. Glaube nicht, daß dir an einem Ort ohne Tora, d. h. mitten unter Nichtjuden wohnend, „die Tora nachläuft“, d. h. daß du sie allein bewältigen und sie dir aneignen kannst. Denn du weißt ja, man darf sich nicht bloß auf den eignen Verstand verlassen (Prov 3 5): Zu leicht führt er dich in Grubeleien, Irrtümer, Häresie und Apostasie.

IV 15a. ¹Rabbi Jannaj. Bekannt ist 1. ein Amoräer Jannaj, der zur ersten Generation gehörte und zu Sepphoris wohnte und 2. ein anderer, zur dritten Generation gehörender Jannaj, Sohn Jischma'els (Strack, Einl.⁵ S. 135, bzw. 142). Beide Männer können aber nicht in Betracht kommen, da sonst hier der Ausnahmefall einer Interpolation aus der Zeit nach der Mischna vorläge*). Jannaj wird daher der Vater des III 8 genannten Dos^ethaj sein.

IV 15a. ²אין בדינו „es ist nicht in unseren Händen“, d. h. wir wissen nichts (vermögen nicht), cf. b Chul 13a וז בדינו היא „dies ist uns bekannt“ (Hoffmann).

IV 15a. ³Wir sind nicht imstande, das Unglück der Gerechten und das Glück der Gottlosen zu begreifen. So schon Bartenora und Fagius. Es ist das Rätsel, mit dem sich nach Ber 7a schon Mose quälte (Hoffmann) und worauf das AT die Antwort gibt Ex 33 19: וחנתי את־אשר אחן „ich erzeige Gnade, wem ich gnädig bin“ (Röm 9 15 ff.). Gott bestimmt die Lose der Menschen und אין־לשאול טעם לטבות הבורא „man darf nicht nach den Beweggründen des Schöpfers fragen“ (warum er so oder so handelt) Fagius. Er tut alles mit Weisheit, auch wenn sie den Augen der Weisen verborgen bleibt.

*) Hoffmann meint allerdings, daß IV 15a „vielleicht als Tosephta zur Illustration des Satzes“ hinzugefügt sei, „daß wir uns nicht auf unsere Einsicht stützen können“ IV 14.

רבי מתיה בן-חרש אומר | הוי מקדים לשלום כל-אדם | והוי זנב
לאריות ואל-תהי ראש לשעלים:

רבי יעקב אומר | העולם הזה דומה לפרדוד לפני העולם הבא | התקן
עצמך בפרדוד כדי שתכנס לטרקלין:

הוא הזה אומר | יפה שעה אחת בשובה ומעשים טובים בעולם הזה
מכל-חיי העולם הבא || ויפה שעה אחת של-קורת רוח בעולם הבא
מכל-חיי העולם הזה:

IV 15b. ¹Rabbi Matt^oja. Die bessere Lesart ist מתיה, so K und auch Jom VIII 6, vgl. Meinhold z. St. Die andere Lesart ist מתתיה. M. ben Cheresch (I Chron 9 15) war nach b Jom 53 b Schüler des Rabbi 'Eli'ezer (Herford²). Strack, Einl.⁵ S. 128 zählt ihn zu den älteren Schülern 'Akibhas. Beim Ausbruch des Hadrianischen Krieges finden wir ihn in Rom, wo er auch sein ganzes weiteres Leben zugebracht zu haben scheint. Während in ARN ב 34 wie P. Abot IV 15b der folgende Spruch von M. ben Cheresch stammt, wird er ARN ■ 29 (Ende) dem Rabbi Jišchak ben Pinchas zugewiesen.

IV 15b. ²Der kurze Spruch enthält zwei verschiedene Maximen, die sich aber aus der Lage des M. ben Cheresch inmitten nichtjüdischer Umgebung erklären.

IV 15b. ³Der erste Teil empfiehlt die Höflichkeit gegen jedermann. Fagius erinnert an Catos „saluta libenter“. Entsprechend der Losung des M. ben Cheresch handelte Jochanan ben Zakkaj (Taylor, Strack), von dem b Ber 17a berichtet wird: שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו גוי בשוק „daß ihm niemals ein Mensch mit dem Gruß zuvorkam, nicht einmal ein Goy (Nichtjude) auf der Straße“. Die hebräische, vom NT übernommene Grußformel lautete bekanntlich שלום עליכם, ἡ εἰρήνη ἐφ' ὑμᾶς Mat 10 13 u. ö.

IV 15b. ⁴Der andere Teil des Spruches hat die Form eines Sprichwortes. Sei (lieber) der Schwanz der Löwen — „esto minimus maximorum. Per vulpes (שעלים) intelliguntur minimi“ (Bartenora). In j Sanh 22b wird das Gegenteil als (מתלא) Sprichwort gelehrt, womit Hoffmann den Ausspruch Cäsars vergleicht: „Ich möchte lieber der Erste hier als der Zweite in Rom sein.“ — Die Gegenüberstellung von ראש und זנב findet sich übrigens schon ähnlich Jes 9 13, Dtn 28 13.

IV 16. ¹Rabbi Ja^akobh. Nach Strack, Einl.⁵ S. 131 ist mit Rabbi

V 15b Rabbi Mattheja¹, Sohn des Cheresch, sagte²: | Komme jedem mit dem Gruß zuvor³. | Sei ein Schwanz der Löwen und sei nicht ein Haupt der Füchse⁴.

V 16 Rabbi Ja^akobh¹ sagte: | Diese Welt gleicht einem Vorzimmer² vor der künftigen Welt. | Rüste dich zu im Vorzimmer, damit du hineinkommen darfst in den Speisesaal^{3, 4}.

V 17 Derselbe sagte¹: | Wertvoller ist eine Stunde in Buße und guten Werken in dieser Welt, | als das ganze Leben der künftigen Welt². || Wertvoller ist eine Stunde Seligkeit in der künftigen Welt, | als das ganze Leben dieser Welt³.

Ja^akobh der Tochttersohn des 'Elischa' ben 'Abhuja und Zeitgenosse Rabbis gemeint. Ein anderer Ja^akobh ist III 7 genannt.

IV 16. ²Die bessere Lesart ist פרוודור (K), d. i. פְּרוֹדוֹר — so Strack im Lexikon (S. 38*), im Text aber פְּרוֹדוֹר — d. i. das griechische προστάς, -άδος, פְּרוֹדוֹר „Vorzimmer“. Daraus ist die Lesart פרוודור verderbt, die fälschlich mit πρόθυρον „Vortür“, oder πρόσσδος „Zugang“ zusammengebracht wird. Denn im ersteren Fall wäre das ו, im anderen das ר unerklärlich.

IV 16. ³טרקלין, טַרְקֵלִין ist τρικλίνιον.

IV 16. ⁴Die IV 16 und 17 unter dem Namen des Rabbi Ja^akobh übermittelten Aussprüche betreffen das Verhältnis „dieser Welt“ הָעוֹלָם הַזֶּה (פרוודור IV 16) zu der „künftigen Welt“ הָעוֹלָם הַבָּא (טרקלין IV 16).

Die Form des ersten Spruches (IV 16) ist ein Gleichnis, dessen Sinn leicht verständlich ist. Das Diesseits ist ein Vorzimmer, ein Rüst- oder Vorbereitungsraum für das Jenseits. Erst hier vollendet sich das Leben in Seligkeit, Ruhe und Genuß. Das Jenseits ist als ein großer Speisesaal gedacht, wo die aus dem Vorzimmer, d. i. dem Diesseits, Zugelassenen je nach Verdienst bewirtet werden. Nach dem Vorbild des irdischen Mahles als höchster Lebensfreude im Diesseits wird die Seligkeit (wie III 16) als Mahl dargestellt.

IV 17. ¹Schwieriger ist der zweite Spruch IV 17. Er hat die Form eines Paradoxons, das bald dem Diesseits, bald dem Jenseits den Vorzug gibt.

IV 17. ²Der erste Teil von IV 17 beruht auf dem Gegensatz von Aktivität und Passivität. Das Diesseits ist die Welt der Pflicht und des Säens; Reue und gute Werke (vgl. IV 16) sind durch die Selbsttätigkeit des Menschen bedingt. Das Jenseits ist die Welt der Erfüllung und des Erntens. Vgl. Gal 6 9 τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐνκακῶμεν· καιρῷ γὰρ ἰδὶω θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι. Dort gibt es nur ein שְׂכָר שָׁלֵם „ein Lohnaus-

רבי שמעון בן-אלעזר אומר | אל-תרצה את-חברך בשעת כעסו |
 ואל-תנחמנו בשעה שמתו מטל לפניו | ואל-תשאל לו בשעת גדרו |
 ואל-תשמיד לראותו בשעת קלקלתו:

שמואל הקטן אומר | בנפל איבה אל-תשחח | ובכשלו אל-יגל לבך |
 [פן-יראה יי ורע בעיניו והשיב מעליו אפוי]:

zahlen“. Von hier aus angesehen ist das Diesseits besser und schöner als das Jenseits. Denn Pflichterfüllung ist schöner als Dankempfangen — ein sittlich sehr hoch zu bewertender Satz!

IV 17. ³Der andere Teil von IV 17 beruht auf dem Gegensatz von himmlischen und irdischen Gütern. Die Freuden des Jenseits, zusammengefaßt in der *קרת רוח* (von *קרר* eigentl. „*Erfrischung*“) „*Seelenruhe*“ übersteigen an Wert, da ein inneres Gut, alle äußeren und irdischen Genüsse und Güter. Von hier aus angesehen ist das Jenseits besser und schöner als das Diesseits. Ermahnt der erste Satz IV 17 zur sittlichen Selbstveredlung (Hoffmann), so der andere zur Geringschätzung der „Güter, die das Leben vergänglich zieren“. Der ganze Spruch ist eine der Edelperlen in dem Goldschmuck der religiös-sittlichen Gnomik des Judentums.

IV 18. ¹Rabbi Schim'on ben 'El'azar war ein Schüler des Rabbi Meir (Strack, Einl.⁵ S. 132). Während Abo² IV 18 in ARN ב 33 (Schechter S. 73) dem Rabbi Schim'on zugeschrieben wird, ist der gleiche Text in ARN ■ 291 dem Rabbi Schim'on als Ausspruch Rabbi Meirs in den Mund gelegt.

IV 18. ²*רצה* „begütigen“; nichtbiblisch, da Hi 20¹⁰ eine Form von *רצץ* zu lesen ist.

IV 18. ³*מטל* von *נטל*. K vokalisiert *מוטל* von *טול* das *Hoktal*.

IV 18. ⁴*תשדל* s. II 5.

IV 18. ⁵*קלקלה* „*Erniedrigung*“, zu *קלקל*, *محلل*, einer Erweiterung von *קל*, gehörend.

IV 18. ⁶Die Worte Rabbi Schim'ons lesen sich wie eine Anwendung des bekannten Diktums Koh 3¹ *לכל זמן* „für alles ist eine Zeit“ und man muß die passende Gelegenheit finden. Genannt werden vier Fälle. So gilt es den rechten Augenblick abzapassen, um 1. den Zornmütigen zu besänftigen, 2. den Trauernden zu trösten, 3. den ein Gelübde Gelobenden anzureden und 4. den eine große Demütigung Erfahrenden zu besuchen. Der Text appelliert an das feine Taktgefühl und richtet sich gegen die, welche die „Kunst des Störens“ meisterlich verstehen. Denn einen

V 18 Rabbi Schim'on¹, Sohn des 'El'azar, sagte: | Besänftige² nicht deinen Genossen in der Stunde seines Zorns, | tröste ihn nicht in der Stunde, wo sein Toter vor ihm liegt³, | frage ihn nicht in der Stunde seines Gelübdes | und bemühe dich⁴ nicht, ihn zu besuchen in der Stunde seiner Erniedrigung⁵⁻⁶.

V 19 Schemu'el der Kleine¹ sagte: | „Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht, | und wenn er strauchelt², frohlocke dein Herz nicht³, | [daß nicht der Herr es sehe und es übel gefalle in seinen Augen und er abwende von ihm seinen Zorn]“.

Menschen in der Zorneshitze beschwichtigen wollen, „hieß Öl ins Feuer gießen“ (Ewald). Der um einen eben Verstorbenen Trauernde will mit seinem Schmerz zunächst allein sein. Eine unzeitige Frage an den gerichtet, der ein Gelübde gelobt hat, kann „einen Vorwand für die Auflösung seines Gelübdes“ abgeben (Strack). Vgl. Ned IX 4 (Hoffmann). Und wer von einer plötzlichen Katastrophe heimgesucht ist, will vorerst, aus Schamgefühl, oder um nicht Ziel der Schadenfreude zu sein, von niemandem gesehen sein. Jeder Affekt muß erst seinen Höhepunkt überschritten haben, ehe er anderen weichen kann. Aus Sprüchen wie IV 18 lernen wir die Pharisäer als feinfühligse Seelenforscher und Seelsorger kennen.

IV 19. ¹Schemu'el der Kleine gehörte nach Strack, Einl.⁶ S. 124 zur zweiten Generation der Tanna'im. Herford² (S. 119) tritt dafür ein, daß Samuel ca. 80 n. Chr. als alter Mann gestorben ist. Das Fehlen des „Rabbi“-Titels will Herford daraus erklären, daß Samuels Wirken in die Zeit fällt, wo der Titel „Rabbi“ noch nicht gebräuchlich war. Bekannt ist Samuel als der Verfasser der בְּרַכַּת הַמִּינִים „des Segens“ (Euphemismus für ‚Verwünschung‘) der Ketzer“, d. i. die zwölfte Bitte im „Achtzehner-Gebet“ (s. Staerk, Kleine Texte, hrsg. von Lietzmann, Nr. 58, 1910, S. 11 ff.). Nach Hoffmann stand IV 19 in den Gebetbüchern hinter V 20, „wurde aber später wohl zur Erläuterung“ von IV 18 hierher gestellt.

IV 19. ²בְּכַשְׁלוֹ = בְּהִכָּשְׁלוֹ, s. Albrecht, Neuhebr. Gramm., S. 105.

IV 19. ³Was hier als eigentlicher Wahlspruch Samuels angeführt wird, eine Warnung vor Schadenfreude über das Unglück des Feindes, ist der wörtliche Text von Prov 24 17 (18), vgl. Hi 31 29. Das ist ein Ausnahmefall — sonst werden gewöhnlich Bibelzitate als Belegstellen für die eignen Dikta der „Väter“ verwendet —, hat aber eine Parallele an IV 4a, wo Levitas als seinen Lieblingsspruch ein Zitat aus Sir 7 17, ohne es als solches kenntlich zu machen, anführt. — Über die Fortsetzung des Zitates siehe den textkritischen Anhang.

אַלִישַׁע בֶּן־אַבְיָה אוֹמֵר | הִלְמֵד יֶלֶד לָמָּה הוּא דוֹמָה | לְדָיו כְּתוּבָה
עַל־נֶגֶר קֹדֶשׁ | וְהִלְמֵד זָקֵן לָמָּה הוּא דוֹמָה | לְדָיו כְּתוּבָה עַל־נֶגֶר
מִחֻק:

רַבִּי יוֹסִי בֶּן־יְהוּדָה אִישׁ כֶּפֶר הַכְּבִלִי אוֹמֵר | הִלְמֵד מִן־הַקְטָנִים לָמָּה
הוּא דוֹמָה | לְאוֹכֵל עֲנָבִים קְהוֹת וְשׁוֹתָה יַיִן מִגָּתוֹ | וְהִלְמֵד מִן־הַזְקָנִים
לָמָּה הוּא דוֹמָה | לְאוֹכֵל עֲנָבִים בְּשׁוּלוֹת וְשׁוֹתָה יַיִן יֶשֶׁן:

IV 20a. ¹Die Sprüche IV 20a, b und c haben das gemeinsam, — und deshalb sind sie hier aneinandergereiht —, daß sie das Verhältnis und den Gegensatz der Jugend zum Alter betreffen.

IV 20a. ²Elischa' ben Abhuja, der „Faust des Judentums“, war Lehrer des Rabbi Meir (Strack, Einl.⁵ S. 127). Er fiel vom Judentum ab und erhielt den Beinamen אַחֵר „ein Anderer“ b Chag 14b. 15a (vgl. Levy im Lexikon unter אַחֵר). Über die Art seiner Heterodoxie s. L. Ginzberg in Jewish Enc. V, S. 138. Als Abtrünniger führt wohl vor allem Elischa' nicht den Titel „Rabbi“ — deshalb fehlte IV 20 in den Gebetbüchern (Hoffmann) — doch ist auch möglich, daß Elischa' überhaupt nicht ordiniert war. Trotz der Apostasie erhielt sich weiter das frühere Ansehen Elischa's. Eine ganze Gruppe von Sprüchen Elischa's ist in ARN ■ 24 und ב 35 erhalten. Bewahrte doch auch Rabbi Meir dem ehemaligen Lehrer Anhänglichkeit und Treue, was u. a. in dem j Chag 77 auf Rabbi Meir zurückgeführten Spruch zum Ausdruck kommt, מְצִילֵן מִתּוֹרָתוֹ „man rettet den Elischa' Acher (vor der ewigen Verdammnis) wegen des Verdienstes seiner Gelehrsamkeit“. So erklärt sich vielleicht auch, ohne daß man bei der Annahme Zuflucht nehmen muß, IV 20a stamme aus der „orthodoxen Periode“ Elischa's, daß hier der Ausspruch eines „Ketzer“ (מֵיִן) mitgeteilt wird (Herford²). Handelt es sich doch in den P. Aboṭ um keine Sammlung von H¹lakhoth (gesetzlichen Entscheidungen), sondern nur von Aussprüchen berühmter Männer.

IV 20a. ³לָמָּה הוּא דוֹמָה s. III 17.

IV 20a. ⁴דִּיּוֹא (דִּיּוֹא, ديو, vielleicht äg. Fremdwort) „Tinte“ (Tusche) kommt im AT nur Jer 36¹⁸ vor. II Kor 3³, III Joh Vers 13 steht dafür μέλαν (atramentum) = מֵילָן. Über Herstellung der Tinte s. Krauß, Talmud. Archäol. III, S. 146 ff.

IV 20a. ⁵נֶגֶר „Papier“, nichtbiblisch, entspricht akkad. nijaru „Papyrusurkunde“, das nach Zimmern, Akkad. Fremdwörter², S. 19 „auch im Akk. vielleicht Fremdwort“ ist.

V 20a¹ 'Elischa², Sohn des 'Abhuja³, sagte: | Wer als Kind lernt, wem³ gleicht der? | Tinte⁴ geschrieben auf neues Papier⁵. | Und wer als Greis lernt, wem gleicht der? | Tinte geschrieben auf verwischtes⁶ Papier⁷.

V 20b Rabbi Jose, Sohn des J^ehuda, aus K^ephar ha-Babli¹ sagte: | Wer von Kindern lernt, wem gleicht der? | Einem, der saure Trauben ißt und Wein aus seiner Kelter trinkt. | Und wer von Alten lernt, wem gleicht der? | Einem, der reife Trauben ißt und alten Wein trinkt².

IV 20a. ⁶מחוק von מחק (nichtbiblisch) سق abreiben, abwischen. ניר מחוק ist Papier, von dem die Schrift abgewischt ist.

IV 20a. ⁷IV 20a ist ein in einen Vergleich gekleideter Lobspruch auf die Jugend gegenüber dem Alter, was die Lernfähigkeit anbetrifft. Ein Jüngling lernt leichter und behält das Gelernte besser, als ein Greis*). Implizite liegt in dem Ausspruch Elischa's die Mahnung mit dem Tora-studium in der Jugend zu beginnen. Nach Levy (im Lexikon unter אלישע) sind die Worte des Elischa² eine Geißelung seines Gegners Rabbi 'Akibha, „der sich erst in den späteren Jahren dem Gesetzesstudium gewidmet hatte“.

IV 20b. ¹Rabbi Jose ben J^ehuda. Nach Strack, Einl.⁵ S. 132 ist der als Vater des Rabbi Jose genannte Rabbi J^ehuda identisch mit Rabbi J^ehuda IV 13a (ben 'El'aj). Dazu stimmt, daß Rabbi Jose ben J^ehuda wie IV 20c, auch sonst oft in Kontroverse mit Rabbi erscheint. In ARN ב 34 (Schechter S. 75) ist der Überlieferer des Ausspruches IV 20b ein sonst nicht weiter bekannter Rabbi Dosa הבבלי. — K^ephar ha-Babli, auch Edu VI 2 erwähnt, ist vielleicht ein Dorf in Galiläa.

IV 20b. ²Rabbi Jose lobt das Alter gegenüber der Jugend, was die Lehre oder die Lebenserfahrung anbetrifft. Die Weisheit der Jugend ist unreif und stürmisch; gleicht sauren Trauben, welche die Zähne stumpf machen Ez 18², oder gärendem Most aus der Kelter, der vor 40 Tagen nicht zur Libation benutzt werden darf (vgl. Hoffmann zu Edu VI 1). Die

*) Weitere witzige Vergleiche denselben Gegenstand betreffend bietet ARN מ 23. Z. B. ein Ausspruch Rabbi Nehorajs (vgl. IV 14): הלמד תורה בילדותו למה הוא דומה לעגלה שכיבשוה כשהיא קטנה שנאמר (Es folgt Hos 10 11) והלומד תורה בזקנותו דומה לפרה שלא כיבשוה אלא בזקנותה שנאמר (Es folgt Hos 4 16.) Treffend wird hier die Störrigkeit der erst im Alter Lernenden verspottet. Oder ein Ausspruch des Rabban Gamli'el: הלומד תורה בילדותו דומה לבחור שנשא בתולה שהיא הוגנת לו והוא הגון לה והיא מתנפלת עליו והוא מתנפל עליה. הלומד תורה בזקנותו למה הוא דומה לזקן שנשא בתולה היא הוגנת לו והוא אינו הגון לה היא מתנפלת עליו והוא מתרחק ממנה. — Vgl. I Kön 1!

רבי אומר | אל-תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו | יש קנקן חדש מלא
ישן | וישן שאפלו חדש אין בו:

רבי אלעזר הקפר אומר | הקנאה והתאווה והפבוד מוציאים את-האדם
מן-העולם:

הוא הנה אומר | הילודים למות והמתים לחיות והחיים לדון | לידע
ולהודיע ולהודע | שהוא אל | הוא היוצר הוא הבורא | הוא המבי

Weisheit der Alten beruht auf langer Erfahrung, gleicht reifen Trauben und abgelagertem Wein.

Rabbi Jose, ein Anhänger des lieb gewordenen Alten, hält es also mit dem Verfasser des wahrscheinlich einen Zusatz darstellenden Verses Luc 5 39 (vgl. J. Weiß-Bousset und O. Holtzmann z. St.): καὶ οὐδεὶς πινὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστίν.

IV 20 c. ¹Rabbi, s. II 1.

IV 20 c. ²הסתכל, auch II 1 in dem Spruch Rabbis gebraucht.

IV 20 c. ³קנקן ist das akkad. kankannu „Krug“, s. Zimmermann, Akkad. Fremdwörter², S. 33. Vgl. „Canakin“ Othello II 3 (Taylor).

IV 20 c. ⁴Rabbi macht sich zum Anwalt der Jugend. Seine Worte sind eine Ergänzung und Widerlegung der unmittelbar vorhergehenden, die Jugend allzu geringschätzig beurteilenden Äußerung des Rabbi Jose. Wie es neue Krüge gibt und alten Wein, und alte Krüge — wie z. B. Rabbi Jose selbst! — mit nicht einmal neuem Wein, so ist Weisheit nicht immer bloß bei den Alten zu finden, s. Hi 32 9. Auch ist Unreife des Urteils nicht das ausnahmslose oder regelmäßige Merkmal der Jugend. Niemand war weiser als der jugendliche Joseph (Gen 41 39), oder der Page Daniel und seine drei Gefährten Dan 1 17 ff., s. auch III Es 4 13 ff. — an solche Beispiele könnte Rabbi gedacht haben! Es liegt in den begeisterten Worten Rabbis für das das Alte verneinende und beseitigende Neue etwas von der gärenden Kraft des οἶνος νέος, der Marc 2 22 die ἀσκοὶ παλαιοὶ platzen macht. Ein arabisches Sprichwort sagt: لا تنظر الى من قال بل انظر ما قال „Achte nicht auf den, der spricht; sondern achte auf das, was erspricht“ (P. Ewald). Vgl. Soph. Antig. 728 f. (Holtzmann).

IV 21. ¹Tradent der Sprüche IV 21 und 22 ist 'El'azar הקפר (so die übliche Schreibweise mit ק), ein Zeitgenosse Rabbis und Vater des besser bekannten 'Eli'ezer bar Kappara (Strack, Einl.⁵ S. 132), welcher letzterem übrigens in ARN ב 34 beide Aussprüche zugewiesen sind. (Vgl. auch die Lesart ליעזר in C und אליעזר in N.) Was הקפר bedeutet, ist strittig;

- 20c Rabbi¹ sagte: | Schau² nicht auf den Krug³, sondern auf das, was darin ist. | Es gibt manchen neuen Krug voll alten (Weins), | und es gibt manchen alten (Krug), worin nicht einmal neuer (Wein) ist⁴.
- 21 Rabbi 'El'azar ha-Ḳappar¹ sagte: | Der Neid, die Wollust und der Ehrgeiz bringen den Menschen aus der Welt².

- 22 Derselbe sagte: | Die Geborenen sind bestimmt zu sterben und die Gestorbenen wieder aufzuleben¹ und die Wiederauflebenden gerichtet zu werden², | um zu erfahren³, kundzutun und bewußt zu werden, | daß Er Gott ist, | Er der Bildner, Er der Schöpfer, | Er der Beobachter⁴, Er

deshalb ist in der Übersetzung ha-Ḳappar beibehalten. Levy (im Lexik.) gibt הָק mit „der Kyprier“ (κύπριος) wieder (vgl. קִיפְרוֹס Cyprien), daneben „der Gummihändler“ (cf. מִכְּיָר capparitis, Gummi) zur Wahl stellend. Krauß (Talmud. Archäol. I S. 531) möchte הַפְקָר durch הַפְקָר „der Wollscherer“ ersetzen. Herford² denkt an eine Bildung wie סַנְדָּלָר „Sandalenmacher“ oder לְבָלָר „libellarius“, so daß das ר nicht zum Stamm gehören würde. Strack übersetzt „der Asphalthändler“. Dann wäre aber (vgl. כֶּפֶר, כֶּפֶר, כֶּפֶר) כֶּפֶר das korrektere, was wirklich K bietet. Doch wechseln im Syrischen ק und כ gerade bei dem fraglichen Wort: neben כֶּפֶר kommt כֶּפֶר = Asphalt vor. So bleibt Stracks Deutung „der Asphalthändler“ das Wahrscheinlichste.

IV 21. ²Rabbi 'El'azar wendet sich gegen die Selbstsucht in ihrer dreifachen Auswirkung: 1. als קְנָא „Neid“ Prov 14 30 (ζῆλος; עֵין רָעָה II 11 ὀφθαλμὸς πονηρός Marc 7 22); 2. als תַּאוּה „Leidenschaft“, triebhafte Sinnlichkeit, „Wollust“ = ἐπιθυμία τῆς σαρκός I Joh 2 16 und 3. als כְּבוֹד „Ehrsucht“ (κενοδοξία Phil 2 3). Solche Selbstsucht trägt den Todeskeim in sich und bringt den Menschen vor der Zeit aus der Welt (II 11). Die Dreiteilung der „Selbstliebe“ ist wie die Dreiteilung der Weltliebe I Joh 2 16.

IV 22. ¹לְחַיֹּת „um (wieder auf)zuleben“ — so KRJL. Strack zieht die Lesart לְחַיֹּת MC vor, die er לְחַיִּיתָ punktiert und als direktes Kausativ faßt: „daß sie (wieder) Leben gewinnen“. Aber diese Bedeutung des Hiktıl von חַיָּה läßt sich sonst nicht nachweisen; möglich wäre aber, damit er (= Gott) sie (wieder) belebe. Hoffmann punktiert לְחַיִּיתָ Inf. Niktal „um (wieder auf)zuleben“; aber ein Niktal ist in dieser Bedeutung nicht belegbar.

IV 22. ²לְדוֹן Inf. Niktal (von דָּוָן = לְהָדוֹן (vgl. הָטוּחַ „übertüncht werden“ von טוּחַ Lev 14 43), zusammengezogen zu לְדוֹן, wie לְהַבְרִיךְ aus לְהַבְרִיךְ.

הוא הדין הוא העד הוא בעל דין והוא עתיד לדון ברוך הוא | שאין
 לפניו לא עולה ולא שכיחה ולא משוא פנים ולא מקח שחד | שהכל
 שלו: ודע שהכל לפי החשבון | ואל-יבטיחה יצרר ששאל בית מנוס
 לך | שעל-כרחך אתה נוצר ועל-כרחך אתה נולד | ועל-כרחך אתה
 חי | ועל-כרחך אתה מת | ועל-כרחך אתה עתיד לתן דין וחשבון |
 לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא:

IV 22. ³ ידע ist Inf. Kal von ידע = לדעת (vgl. nachher לתן und III 1).

IV 22. ⁴ המבין wie Ps 33 15.

IV 22. ⁶ עד „Zeuge“ = Gott Mal 3 5.

IV 22. ⁶ בעל-דין „Gerichtsherr“ = Ankläger, ἀντιδικος Mat 5 25.

IV 22. ⁷ עולה, משא פנים (πρόσωπον λαμβάνειν im NT) und מקח שחד
 sind entlehnt aus II Chron 19 7.

IV 22. ⁸ חשבון wie III 1.

IV 22. ⁹ Daß es selbst in der Sch^ol kein Entrinnen vor Gott gibt,
 ist schon Am 9 2 gesagt; vgl. auch Ps 139 8.

IV 22. ¹⁰ כרח „Unwille, Zwang“ (Levy), nichtbiblisch.

IV 22. ¹¹ Zu der solennen Formel מלך מלכי מלכים s. III 1.

IV 22¹² ist nach Inhalt und Form ein passender Schlußsatz zu Kap. IV,
 bzw. Kap. III und IV*): eine Betrachtung in gehobener, predigtartiger
 Sprache über das unabänderliche Menschenlos. Das Menschenleben ist
 fest eingespannt in die Kreise: Geburt, Tod, Auferstehung und Gericht.
 Dem Aufbau von IV 22 hat unter den neueren Exegeten nur Herford²
 besondere Sorgfalt gewidmet. Danach zerlegt sich der Text in zwei

*) Beachte III 1 (Ende) und IV 22 (Ende) den gleichen Schluß von אתה עתיד
 bis ברוך הוא.

der Richter, Er der Zeuge⁵, Er der Gerichtsherr⁶ und Er der einst richten wird, gepriesen ist Er! | Denn vor ihm gibt es kein Unrecht, kein Vergessen, kein Personansehen und keine Annahme von Bestechung⁷: | Denn alles gehört ihm. || Und wisse, daß alles nach Rechnung⁸ geschieht, | und laß dich deinen Trieb nicht darauf vertrauen, daß die Unterwelt eine Zufluchtsstätte für dich sei⁹. | Denn ohne deinen Willen¹⁰ bist du geschaffen, ohne deinen Willen geboren, | ohne deinen Willen lebst du, | ohne deinen Willen stirbst du, | und ohne deinen Willen wirst du der-einst Rechenschaft und Rechnung ablegen | vor dem König der Könige der Könige¹¹, dem Heiligen, gepriesen ist Er¹²!

Teile. Der Haupteinschnitt ist hinter **שהכל שלו**. Den drei Aussagen im Infin. **למות**, **ל(ה)חיות** und **לדון** über die Geborenen (**ילודים**), die Toten (**מתים**) und die Wiederbelebten (**חיים**) entsprechen die drei Zweckinfinitive **לירע**, **להודיע** und **להודע**. Zu jedem dieser drei Infinitive („though the division is not clearly marked“) gehört dann je eine von den drei folgenden Aussagen über Gott: 1. zu **לירע**: **אל: שהוא**; 2. zu **להודיע**: **הוא** **היוצר הוא הבורא** und 3. zu **להודע**: **הוא המבין** **שלו**. Die Geborenen sind dazu da, um in der Stunde des Todes zu erkennen, daß Gott der Einzige, der ewig lebt. Die Toten müssen bei der Auferstehung bekennen, daß Gott der Schöpfer des Lebens ist. Die Auferstandenen endlich werden dann zu der Erkenntnis gelangen (Jer 31 18), daß Gott der unbestechliche Richter ist, bei dem es kein Personansehen gibt.

Der zweite Teil von IV 22, von **ודע** an bis zum Ende, schlägt nach dem Hymnus von IV 22, erster Teil, den Ton der persönlichen Anrede an, um den Gedanken einzuschärfen, daß es gegen den Kreislauf: Geburt, Tod, Auferstehung und Gericht keinen menschlichen Widerstand gibt, und schließt mit einem Hymnus auf Gottes Unumschränktheit, seinen Alleinwillen und seine Allmacht. Der feierliche Ausklang eines Redeabschnittes in einem Lobpreis auf Gottes Alleinherrschaft ist wie im NT z. B. I Kor 15 28, Röm 9 5.

פרק ה.

בַּעֲשֶׂרָה מְאֻמְרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם | וּמֵה־תְּלֻמוֹד לֹמַר | וְהֵלֵא בְּמֵאמַר
 אֶחָד יָכוֹל לְהִבְרָאוֹת | אֲלֵא לְהַפְרֵעַ מִן־הֶרְשָׁעִים | שְׂמֵאבְדִּין אֶת־הָעוֹלָם
 שֶׁנִּבְרָא בַּעֲשֶׂרָה מְאֻמְרוֹת | וְלִתֵּן שָׂכָר טוֹב לַצְּדִיקִים | שְׂמֵקִימִין אֶת־
 הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בַּעֲשֶׂרָה מְאֻמְרוֹת:

V 1—6: Neun Sprüche mit der Zahl zehn.

V 1. Der erste Zehnerspruch: Die zehn Schöpfungsworte.

V 1. ¹מְאֻמְרָא, מאמרא, „Wort, Befehl, Ausspruch“, schon biblisch, aber erst spät (Esth 1 15. 2 20. 9 32 und dann JSir 3 8. 37 16). Gemeint ist mit den *מְאֻמְרוֹת* *עֲשֶׂרָה* das zehnmahlige *וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים* von Gen 1: Vers 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28, 29. Trotzdem wird für den Nachweis der zehn göttlichen Befehlsworte bei der Wertschöpfung von den Rabbinen gewöhnlich 1 28 übergangen und entweder durch Gen 2 18 (den Befehl zur Erschaffung des Weibes), oder (nach Ps 33 6) durch Gen 1 1 ersetzt, indem die Worte *בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ* gedeutet werden, als

II. Anhänge. Kap. V—VI.

Kapitel V.

B. Anonyme Sprüche. Kap. V 1—19.

1. Zahlensprüche. Kap. V 1—15.

a) Die Zehnersprüche. Kap. V 1—6.

Das fünfte Kapitel unterscheidet sich von seinen Vorgängern wesentlich in der Form. 1. V 1—15 liegen Zahlensprüche in Gruppen nach den Zahlen 10, 7 und 4 geordnet vor. Solche Zahlensprüche sind bereits im AT beliebt (Jes 17 6, Am 1 3ff., Mi 5 4, Ps 62 12. 91 7, Prov 6 16ff. 30 15ff., Hi 5 19. 33 14. 29. 40 5; vgl. auch JSir 23 16. 50 25). Und wie in der Mischna kommen sie auch in der Gemara vor, vgl. z. B. b B bat 17 a (Herford²): Zusammenstellungen von 3, 6, 7 und 4 bedeutsamen Personen aus der alttestamentlichen Geschichte. 2. Die Sprüche V 16—19 sind zwar keine Zahlensprüche mehr (bis auf V 19, wo zum Teil ein Zahlenschema wieder befolgt ist). Aber V 16—19 teilen mit V 1—15 die Anonymität. Hingegen sind V 20—23 wiederum bestimmten Autoren zugewiesen. Doch läßt sich nicht behaupten, daß die hier genannten drei Männer zu den eigentlichen „Vätern“ (אבות), nach denen unser Traktat genannt ist, gezählt wurden. 3. Endlich muß der stark haggadische Charakter des fünften Kapitels gegenüber den vier ersten Kapiteln auffallen.

V 1 Durch zehn Aussprüche¹ wurde die Welt geschaffen. | Welche Lehre liegt in diesem Schriftwort²? | Konnte sie nicht durch einen Ausspruch geschaffen werden³? | (Es geschah) nur, um die Frevler zu bestrafen, | welche die Welt verderben, die durch zehn Aussprüche geschaffen wurde | und um reichen Lohn den Gerechten zu geben, | welche die Welt erhalten, die durch zehn Aussprüche geschaffen wurde⁴.

wenn dastünde ויאמר יהיו השמים והארץ, vgl. PRE Kap. 3 (Friedländer S. 18); Taylor S. 78f.

V 1. ² ומה תלמוד לומר bedeutet wörtlich (vgl. Levys Lexic. sub תלמוד) „und welches ist die Lehre, indem (die Schrift dies) sagt“, d. h. „welche Lehre liegt in diesem Schriftwort?“ Bacher, Exeget. Terminol. I, S. 199. לומר = biblisch לאמר.

V 1. ³ להבא (so Strack) Inf. Nikṭal mit halbem Übergang in die Gruppe der Verben ל"ה, falls nicht zu punktieren ist direkt mit K להבא.

V 1. ⁴ Nach dem unbekannten Verfasser von V 1 wird durch das

עֲשֶׂה דוֹרוֹת מֵאָדָם וְעַד-נֹחַ | לְהוֹדִיעַ כְּמָה אַרְךְ אֲפִים לִפְנֵי | שְׁכַל-
הַדּוֹרוֹת הָיוּ מְכַעֲסִין לִפְנֵי | עַד-שֶׁהָבִיא עֲלֵיהֶם אֶת-מִי הַמַּבּוּל:
עֲשֶׂה דוֹרוֹת מִנֹּחַ וְעַד-אַבְרָהָם | לְהוֹדִיעַ כְּמָה אַרְךְ אֲפִים לִפְנֵי |
שְׁכַל-הַדּוֹרוֹת הָיוּ מְכַעֲסִין לִפְנֵי | עַד-שֶׁבָא אַבְרָהָם אֲבִינוּ וְקָבַל
שָׂכָר בָּלָם:
עֲשֶׂה נִסִּיוֹנוֹת וְתִנּוּסֵהוּ אַבְרָהָם אֲבִינוּ | וְעַמְד בְּכֻלָּם לְהוֹדִיעַ כְּמָה הִיא
חֲבָתוֹ שֶׁל-אַבְרָהָם אֲבִינוּ:

zehnmalige **זיאהים** bezweckt, dem Leser einen tiefen Eindruck von der Größe des Welterschöpfers und seines Werkes zu geben. Denn das in zehn Akten verlaufende Schöpfungswerk imponiert mehr, als wenn es nur in einen einzigen Akt zusammengedrängt worden wäre. Aus der großen Kraft und Mühe, die Gott bei der Hervorbringung des Riesenwerkes des Kosmos aufwendete, folgt die große Verantwortung des von Gott zu seinem Statthalter auf Erden eingesetzten Menschen, dieses „des Mikrokosmos“ — und um so größer ist darum auch die Strafe, die den Frevlern, den Zerstörern der Welt, und auch der Lohn, der den Gerechten, den Erhaltern der Welt, zuteil wird. Für eine ähnliche Beziehung zwischen kosmischen und ethischen Prozessen, wie Abot V 1 verweist Oesterley auf Röm 8 19–23.

V 2a. Der zweite Zehnerspruch: Die zehn Geschlechter von Adam bis Noah.

V 2a. ¹Die zehn Geschlechter von Adam bis Noah sind nach Gen 5 (P): Adam, Seth, Enosch, Kenan, Mahalalel, Jared, Henoch, Methusala, Lamech und Noah.

V 2a. ²Ist der erste Zehnerspruch ein Loblied auf Gottes Allmacht und Gerechtigkeit, so betrifft der zweite (und dritte), als eine Art Ergänzung zum ersten, Gottes, die Strafe hinauszögernde Langmut **אַרְךְ אֲפִים** Jer 15 15, LXX μακροθυμία, Röm 2 4. 9 22. Die Langmut Gottes ist hier zu einer Hypostase gesteigert: sie befindet sich bei oder vor Gott (Bousset-Greifmann, Religion des Judentums³ S. 342 ff.), vgl. auch V 2a⁴. Von solcher Langmut Gottes bis zur Sintflut redet auch I Hen 60 5, I Petr 3 20.

V 2a. ³Daß unter den zehn Geschlechtern Gerechte wie Henoch Gen 5 24 waren, kommt hier nicht in Betracht. Das Generalverdammungsurteil — alle Geschlechter — wird nach Gen 6 5 ff. abgegeben II Petr 3 5. 6.

- 2a Zehn Geschlechter¹ sind von Adam bis Noah, | um zu bekunden, wie groß die Langmut vor Ihm² ist. | Denn alle Geschlechter³ erregten den Unwillen vor Ihm⁴, | bis daß er die Wasser der Sintflut über sie brachte.
- 2b Zehn Geschlechter¹ sind von Noah bis Abraham, | um zu bekunden, wie groß die Langmut vor Ihm ist. | Denn alle Geschlechter erregten den Unwillen vor Ihm, | bis Abraham unser Vater kam und den für sie alle bestimmten Lohn erhielt².
- 3 Durch zehn Versuchungen¹ wurde unser Vater Abraham versucht² | und er bestand sie alle³, um zu bekunden, wie groß die Liebe⁴ unseres Vaters Abraham war.

V 2a. ⁴Wie Gottes „Langmut“, so ist hier sein „Unwille“ verselbstständig. Näher dient aber noch die Wendung מְכַעֲסִין לִפְנֵי „sie erregten den Unwillen vor Ihm“ dazu, im Sinn der damaligen Schrifttheologie, anthropopathische Vorstellungen über Gott abzuwehren. Wie hier לִפְנֵי (= קִדְּם, Weber, Jüdische Theologie² 1897, S. 150 ff.), so ist Luc 15¹⁸ (ἡμαρτον . . .) ἐνώπιόν σου (Pesch. מִפְּנֵי) gebraucht (Fiebig, Oesterley).

V 2b. Der dritte Zehnerspruch: Die zehn Geschlechter von Noah bis Abraham.

V 2b. ¹Die zehn Geschlechter sind nach Gen 11^{10–26} (P): Sem, Arpachsad, Selach, Eber, Peleg, Rëu, Serug, Nachor, Terach, Abraham.

V 2b. ²Eigentlich hätten auch die zehn nachflutlichen Geschlechter wegen ihres Abfalls sofort von Gott vertilgt werden sollen. Wenn er es nicht tat, sondern abermals Langmut walten ließ, unterblieb die Strafe nur mit Rücksicht auf Abraham „unseren Vater“ (אֲבִירֵנוּ, vgl. Mat 3⁹, Joh 8⁵³, Röm 4¹), der so viele gute Werke ausübte, daß um seinetwillen die Welt erhalten blieb. Darum erhielt er auch den Lohn, den alle zehn Geschlechter empfangen hätten, wenn sie gerecht gewesen wären. Bei den Verdiensten Abrahams mag etwa an Geschichten wie die von seiner Abkehr vom Götzendienst zum Monotheismus gedacht sein Jub 12¹². Bonwetsch, Apokal. Abr. 1897; G. H. Box, The Apocalypse of Abr. 1919; Schürer, Gesch. d. Jüd. Volkes III⁴ 1909, S. 336 ff.; Christ-Schmid-Stählin, Gesch. d. Griech. Litteratur II¹⁶ 1920, S. 583.

V 3. Der vierte Zehnerspruch: Die zehn Versuchungen Abrahams.

V 3. ¹נִסְיוֹן, נִסְיוֹנֵי „Versuchung“ (v. נִסָּה) ist nicht biblisch, kommt aber schon JSir 6⁷. 13¹¹ und wie Abot V 3 im Plural נִסְיוֹנוֹת JSir 4¹⁷ vor. Biblisch-hebräisch ist מִסָּה, pl. מִסּוֹת „Versuchung“ Dtn 4³⁴. 7¹⁹. 29².

עֲשֶׂרָה נְסִים נֶעֱשׂוּ לְאַבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם | וְעֲשֶׂרָה עַל-הֵימ:

V 3. ² נִתְנַסָּה „er ist versucht worden“ ist Nithkattēl von נסה (Albrecht, Neuhebr. Gram. § 100). Zwei solcher Formen bietet übrigens bereits auch das AT: נִכְפַּר „gesühnt werden“ Dtn 21 s und נִוָּסַר „sich warnen lassen“ Ez 23 48 (Leusden).

V 3. ³ עִמַּד בָּ „er stand fest in (allen), er bestand (sie alle)“. Die profane und religiöse Heldenbiographie wird allgemein gern mit Versuchungsmotiven ausgeschmückt: Erst in der Gefahr bewährt sich die volle Größe und Kraft des Helden. Wie in der indischen und persischen Religionsgeschichte ist auch in der biblischen das Motiv der Versuchung beliebt*). Schon die Noahgeschichte ist eine Prüfung des Helden (Hebr 11 7; vgl. Gunkel zu Gen 7 1), und wie Noah wird auch Josef versucht und bewährt sich Gen 39 7ff. Vor allem aber zeichnet bereits der Jahwist (J), der älteste israelitische Sagen erzähler, Abraham, den Stammvater des auserwählten Volkes, als den versuchten und erprobten Helden (vgl. G. Beer, Kurze Übersicht über den Inhalt der alttestamentlichen Schriften 1926, S. 9ff.), mag auch erst sein jüngerer Nachahmer, der Elohist (E), die Opferung Isaaks Gen 22 direkt eine Versuchung (נִסָּה Gen 22 1) nennen. Je mehr im Kampf um die beste Religion das Spätjudentum die Vorzüge des wahren Israeliten an dem Musterbeispiel des Urvaters Abraham zur Anschauung brachte, mußte das Thema von den Versuchungen Abrahams immer reicher ausgestaltet werden, und so wird Abraham nicht bloß als „der in der Versuchung treu erfundene“ בְּנִסֵּי נִמְצָא נֶאֱמָן JSir 44 20 (wiederholt von I Mak 2 52 ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός; Hebr 11 8ff.) gerühmt, sondern sein ganzes Leben wird von einer Kette von Versuchungen umschlungen. Im ganzen hält also die spätjüdische Abrahamslegende sich an das schon vom Jahwisten (J) gebotene Vorbild. Besonders beliebt ist bei der Aufzählung der Versuchungen Abrahams das Zehnerschema. Wie P. Abot V 3 berichtet bereits Jub 19 s von zehn Versuchungen Abrahams, die hier, im Unterschied zu P. Abot V 3, auch einzeln genannt werden. Die sieben ersten Versuchungen sind Jub 17 17 aufgezählt. Die erste ist: Der Auszug aus der Heimat; die zweite: Die Hungersnot; die dritte: Der Reichtum der Heidenkönige (Gen 14); die vierte: Der Raub Saras durch den Pharao; die fünfte: Die Beschneidung; die sechste und siebente: Ismaels und Hagens Entlassung. Als zehnte Versuchung ist Jub 19 3 s der Tod Saras erwähnt.

*) Für das NT sei nur an die Versuchung Jesu Marc 1 12. 13 (Mat 4 1–11, Luc 4 1–13) Hebr 4 15 erinnert.

V 4a Zehn Wunder¹ geschahen für unsere Väter in Ägypten | und zehn am Meer².

Die fehlende achte und neunte Versuchung ist Jub 14²¹ die Unfruchtbarkeit Saras und Jub 18 die Opferung Isaaks (vgl. R. H. Charles, The book of Jubilees 1902, S. 121). Anders erzielten die Zehnzahl die Pirke de Rabbi Eliezer Kap. 26ff. Hier ist die erste Versuchung die Nachstellung, welche die Magnaten des Reiches und die Mager dem Kind Abraham in der Urheimat bereiteten (vgl. Ex 1f., Mat 2) und die zehnte Versuchung ist wie Jub 19^{3,8} der Tod Saras. Bei Maimonides steht an erster Stelle der Auszug (Gen 12) und an zehnter Stelle die Opferung Isaaks (Gen 22). Zum Teil wieder andere Aufzählungen in Abot de-Rabbi Nathan ■ Kap. 33 und ב Kap. 36. Über noch weitere Zehnerschemata und die literarische Abhängigkeit der Schemata überhaupt voneinander siehe B. Beer, Leben Abrahams 1859, S. 190ff., Taylor S. 80 und Charles a. a. O.

V 3. ⁴חַבֵּה (סֶכֶל, חֶבֶה, חֶב, חֶבֶב) „Liebe“ (III 14) ist nicht biblisch.

Überhaupt kommt von dem Stamm חֶבֶב (außer den Eigennamen חֶבֶב u. חֶבֶה) nur חֶבֶב Dtn 33³ vor. Über חֶבֶב bei JSir siehe Smend zu JSir 7²¹ u. 11¹⁵ (hier vielleicht חֶבֶה „Liebe“ zu lesen). Während Hebr 11^{8ff.} als die von Abraham bewährte Haupttugend, wie Gen 15⁶ (E) das האמין, die πίστις gilt, ist P. Abot V 3 die Haupttriebkraft für alle Handlungen Abrahams seine „Liebe zu Gott“. Denn so ist hier in Anspielung an Jes 41⁸ אֱהֵבִי u. II Chron 20⁷ אֶהְבֶּה (vgl. Jak 2²³. PRE Kap. 25) das חֶבְהוֹ שֶׁל אַבְרָהָם gemeint. Freilich geben LXX Jes 41⁸ MT mit ὁ ἠγάπησα und ebenso II Chron 20⁷ mit τῷ ἠγαπημένῳ σου wieder (vgl. auch Geb As 12 [Dan 3³⁵] τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σοῦ), wonach also das חֶבְהוֹ sich auf Gottes Liebe zu Abraham beziehen würde. Aber dann würde Abrahams Verdienst um Israel geschmälert. Allerdings käme ein guter Sinn auch bei der Beziehung von חֶבְהוֹ auf „Gott“ heraus: weil Gott Abraham liebte, versuchte er ihn; denn wen Gott lieb hat, den züchtigt er Prov 3¹² (13²⁴), Hebr 12⁶ (vgl. Leusden). Man hätte dann (mit Goldschmidt) zu übersetzen: um zu bekunden, wie groß die „Beliebtheit“ Abrahams oder die „Liebe zu Abraham“ ... war. Übrigens hat ARN ב Kap. 36 גְּדֻלָּתוֹ „seine Größe“ statt חֶבְהוֹ (cf. Schechter, S. 94).

V 4a. Der fünfte Zehnerspruch: Die zehn Wunder in Ägypten und am Meer.

V 4a. ¹סֵּמֶל biblisch = „Zeichen“. bedeutet hier „Wunder“, eigentlich

וְעָשָׂר מַכּוֹת הֵבִיא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא עַל-הַמִּצְרִים בְּמִצְרַיִם | וְעָשָׂר
עַל-הָיָם:]

עֲשָׂרָה נִסִּיּוֹנוֹת נָסוּ אֲבוֹתֵינוּ אֶת-הַמָּקוֹם בְּמִדְבָּר | שָׁנָאֹמֶר וַיִּנָּסוּ אֹתִי
זֶה עָשָׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי:

עֲשָׂרָה נָסִים נַעֲשׂוּ לְאֲבוֹתֵינוּ בְּבֵית-הַמִּקְדָּשׁ | לֹא הִפִּילָה אִשָּׁה מִרִּיחַ
בָּשָׂר הַקָּדֵשׁ | וְלֹא הִסְרִיחַ בָּשָׂר הַקָּדֵשׁ מֵעוֹלָם | וְלֹא אָרַע קָרִי לִכְהֵן

etwas Erhabenes, Hohes (Levy). Gemeint sind damit die zehn ägyptischen Plagen Ex 7 8ff., von denen die Israeliten wunderbarerweise verschont wurden. Diese Wunder geschahen „unseren Vätern“, d. h. zu ihren Gunsten, für sie, um von den Ägyptern die Freilassung Israels zu erzwingen.

V 4a. ²Über die verschiedenen Aufzählungen der zehn Meerwunder vgl. Surenhusius, p. 466f. Maimonides berechnet die zehn Meerwunder so: 1. Spaltung des Meeres Ex 14 21. 2. Das Meer ward wie ein Zelt um Israel Ex 14 29. 3. Der Meerboden wurde hart Hab 3 14. 4. Wo die Ägypter gingen, wurde er weich und schlammig Hab 3 15. 5. Es entstanden viele Wege im Meer entsprechend den zwölf Stämmen Ps 136 13. 6. Das Wasser wurde steinhart Ps 74 13b. 7. Das gefrorene Wasser war wie Bausteine geschichtet Ps 74 13a. 8. Das Wasser war durchsichtig Ps 18 12b. 9. Aus dem Eis floß süßes Trinkwasser. 10. Sofort nach dem Trinken wurde es wieder zu Eis Ex 15 8 (Hoffmann, Strack). Im Unterschied zu V 1—3 wird V 4 keine Lehre (תלמוד) aus den erwähnten Tatsachen gezogen.

V 4b. Der sechste Zehnerspruch: Die zehn Plagen in Ägypten und am Meer.

V 4b. ¹V 4b ist mit 4a identisch. Denn die zehn Plagen (מכות) in Ägypten und am Meer entsprechen den zehn נסים 4a. Taylor, Hoffmann, Herford und Oesterley klammern daher mit Recht den Text 4b als Dublette zu 4a ein. — Alte Zeugnisse, daß V 4b nicht zum ursprünglichen Text gehört, führen Taylor, Append. S. 165 und Herford² S. 127, Anm. 1 an. Dann mag das Fehlen des Textes in MN (vgl. den textkritischen Anhang) doch nicht durch den ähnlichen Schluß von V 4a veranlaßt sein.

V 4c. Der siebente Zehnerspruch: Die zehn Versuchungen in der Wüste (PRE 44).

V 4c. ¹Im hebräischen Text steht wieder המקום „der Ort“ = Gott wie II 9. 13.

V 4b [Zehn Plagen brachte der Heilige, gepriesen sei Er, über die Ägypter in Ägypten | und zehn am Meer¹.]

V 4c Durch zehn Versuchungen versuchten unsere Väter Gott¹ in der Wüste. | Denn es heißt: „Und sie versuchten mich nun zehnmal² und hörten nicht auf meine Stimme“.

V 5 Zehn Wunder geschahen für unsere Väter im Heiligtum. | Nie hat eine Frau infolge des Geruches des heiligen Fleisches vorzeitig geboren¹. | Niemals wurde das heilige Fleisch übelriechend². | Nie wider-

V 4c. ²In dem Schriftwort Num 14²² ist **זֶה עֲשָׂר פְּעָמִים** „schon zehnmal“ nicht wörtlich, sondern im Sinn von „schon oft genug“ gemeint (vgl. Dillmann z. St.). Die Rabbinen rechneten aber genau zehn Fälle von Ungehorsam heraus, ohne natürlich im einzelnen übereinzustimmen. Nach Maimonides sind es folgende zehn Versuchungen: Ex 14^{11f.} 15^{23f.} 16^{2.} 16^{20.} 16^{26–28.} 17^{2ff.}, Ex 32, Num 11^{1.} 11^{4ff.}, Num 13^{f.}

V 5. Der achte Zehnerspruch: Die zehn Wunder beim Tempel.

Der Verf. will eine Vorstellung von der überschwenglichen Heiligkeit des Tempels geben. Für diesen Zweck zählt er eine Reihe von Wundern auf, mit denen fromme Phantasie die Geschichte des Heiligtums ausschmückte. Im ganzen sind es zehn Wunder, von denen aber die beiden letzten, wie auch vom Talmud b Jom 21a selbst bemerkt wird (Taylor, Herford²), sich nicht mehr auf den Tempel, sondern auf die ganze heilige Stadt beziehen. Ob die Wunder nur den ersten Tempel, oder auch den zweiten ausgezeichnet haben sollen, geht aus dem Text selbst nicht hervor. Doch ist das erstere wahrscheinlicher, da nach spätjüdischer Anschauung dem Tempel Serubabels, schon wegen des Fehlens der Bundeslade, geringere Heiligkeit zugesprochen wurde als dem Tempel Salomos cf. b Jom 21b (Ewald S. 141). Charakteristischerweise nennt der Verf. lauter Beispiele für die äußere Heiligkeit des Tempels bzw. Jerusalems (vgl. Sach 14^{20f.}); doch will er natürlich dadurch der inneren Heiligkeit der Stadt und ihrer Bewohner keinen Abbruch tun. An sich sind die einzelnen Wunder eine Rückspiegelung von messianischen Hoffnungen in die Vergangenheit: was man von der Endzeit erwartete, war einst schon verwirklicht! Im AT selbst haben die zehn Wunder keinen Anhalt. Zum Teil andere Wunder werden ARN 8 Kap. 35 und 2 Kap. 39 aufgezählt.

V 5. ¹Das erste Wunder. Der Geruch des heiligen Fleisches (**בְּשַׂר־קֹדֶשׁ** = *Opferfleisch* Jer 11¹⁵, Hag 2¹²) regte zwar den Appetit der schwangeren

גָּדוֹל בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים | וְלֹא נִרְאָה זָכוּב בְּבֵית הַמִּטְבָּחִים | וְלֹא נִמְצָא
פָּסוּל בְּעֹמֶר וּבִשְׂמֵי הַלֶּחֶם וּבִלְחָם הַפָּנִים | וְלֹא כָבוּ גִשְׁמִים אֵשׁ שֶׁל־
עֲצֵי הַמַּעֲרֵכָה | וְלֹא נִצְחָה הָרוּחַ אֶת־עֲמוּד הָעֶשֶׂן | עֹמְדִים צְפוּפִים
וּמִשְׁתַּחֲוִים רִוּחִים | וְלֹא הִזִּיק נֹחַשׁ וְעַקְרָב בִּירוּשָׁלַם | וְלֹא אָמַר אָדָם
לַחֲבֵרוֹ | צָר לִי הַמָּקוֹם שְׂאֵלִין בִּירוּשָׁלַם:

Frauen an; aber obwohl sie ihre Gelüste nicht befriedigen durften — denn nur der Priester durfte vom heiligen Fleisch essen — und leicht darüber ohnmächtig werden und zu Schaden kommen konnten (weshalb man am Versöhnungstag Jom VIII 5 einer schwangeren Frau trotz des Fastengebotes Speise gab), hatten sie doch keine Fehlgeburten (הפיל). Das heilige Fleisch ist also niemals in unrechte Hände gekommen.

V 5. ²Das zweite Wunder. Das Opferfleisch ist niemals untauglich geworden. Die Opfer wurden nicht verschoben, sondern pünktlich vollzogen. — הִסְרִית „in Fäulnis übergehen, übelriechen“ kommt im Kausativ im AT nicht vor. Die andere Lesart ist הִתְלִיעַ (cf. textkrit. Anhang) „wurmig werden“.

V 5. ³Das dritte Wunder. Die Unbeflecktheit des Hohepriesters am heiligsten Feste, dem Versöhnungstag. אָרַע ist Pleneschreibung) ist Kittel (זָוִי) zu אָרַע, das über עָרַע — קָרַע aus קָרַה „begegnen“ hervorgegangen ist; אָרַע (cf. den textkrit. Anhang) ist zu אָרַע die aramäische Form. קָרַי (bibl. hebr. קָרַה*, Verbindungsform קָרַה Dtn 23 11; vgl. קָרִיתָא, Begegnis, ist Euphemismus für die Pollution. Durch eine solche — also als ein קָרַי בָּעַל — würde der Hohepriester dienstuntauglich geworden sein. Wie sie verhindert wurde, zeigt Jom I 1 (s. Meinhold). Nach j Jom 39a ist das Wunder, daß der Hohepriester niemals am Versöhnungstag eine Befleckung hatte, „nur während des ersten Tempels“ geschehen (Hoffmann); vgl. Sach 3 3.

V 5. ⁴Das vierte Wunder. Die Heiligkeit erstreckte sich selbst auf das Schlachthaus. Die Fliege (זָכוּב) ist Symbol der Unreinheit (Taylor). Über die Lage des Schlachthauses (בֵּית הַמִּטְבָּחִים) — natürlich ist das beim Tempel gemeint — s. Midd III 5 (Holtzmann z. St.) Selbst das Schlachthaus, wo man am ehesten Unreinigkeit erwarten konnte, war heiliger Platz.

V 5. ⁵Das fünfte Wunder. Wie die animalischen Opfer waren auch die vegetabilischen immer tadellos. עֹמֶר ist die Erstlingsgarbe von der Gerstenernte beim Osterfest Lev 23 10ff. Die „zwei Brote“ sind die

fuhr eine Befleckung dem Hohenpriester am Versöhnungstage³. | Nie wurde eine Fliege im Schlachthause gesehen⁴. | Nie wurde eine Untauglichkeit an der Opfergarbe, an den beiden Broten und an dem Schaubrot gefunden⁵. | Nie löschten Regengüsse das Feuer der Scheite des Holzstoßes (auf dem Altar) aus⁶. | Nie überwältigte der Wind die Rauchsäule⁷. | Sie standen gedrängt und hatten niederfallend zum Gebet doch genug Raum⁸. | Nie verletzte⁹ eine Schlange oder ein Skorpion (jemanden) in Jerusalem. | Nie sagte jemand zu seinem Genossen: | Der Ort ist mir zu eng, daß ich in Jerusalem übernachtete¹⁰.

„zwei Webebrote“ (לֶחֶם תְּנוּפָה), die Lev 23 17 von der Weizenernte zu Pfingsten dargebracht wurden, und לֶחֶם פָּנִים sind die bekannten Schaubrote Ex 25 30, Lev 24 5 ff.

V 5. ⁶Das sechste Wunder. Die Opfer wurden nie durch widrige Zufälle gestört. Kein Regen hatte Gewalt über das Opferfeuer. מַעֲרָכָה (nichtbiblisch, da Richt 6 26 nicht in Betracht kommt, vgl. aber עַרְךָ vom Aufschichten des Holzes auf dem Altar Gen 22 9, I Kön 18 33, Lev 1 7) ist der Holzstoß auf dem Altar zum Verbrennen der Opfer JSir 50 12. 14.

V 5. ⁷Das siebente Wunder. Auch kein Wind überwältigte die beim Opfer aufsteigende Rauchsäule, die immer palmartig (פְּדֻקְלָא) in die Höhe stieg b Jom 21 b Ende (Hoffmann). Das kerzengrade bzw. gebrochene Aufsteigen des Rauches beim Opfer galt als Zeichen der Annahme bzw. Nichtannahme des Opfers (vgl. Duhm und Gunkel zu Ps 20 7). — נִצָּח, nichtbiblisch, bedeutet im Käl und Kīttal — die Handschriften schwanken zwischen נִצָּחָה und נִצָּחָה — „besiegen“; vgl. נִצָּח im AT, von LXX mit νίκος wiedergegeben und למנצח in den Psalmüberschriften = τῷ νικοποιῷ bei Aquila und εἰς τὸ νίκος bei Theodotion.

V 5. ⁸Das achte Wunder. Die Volkshaufen hatten beim Gottesdienst genug Raum zur Gebetsverrichtung. Sie standen — nämlich beim Gottesdienst — צפופים (nichtbiblisch): d. i. entweder (vgl. صَف) „dichtgedrängt“, oder (vgl. صَف) „reihenweise“, ohne daß einer seinen Nachbarn beim Gebet inkommodierte. רְחֵיִם (nichtbiblisch) gehört zu einem Singular רָחַח „weiten Raum habend“. K liest רְחֵיִם. Nach einer alten Überlieferung betrug der Abstand zwischen den Betern vier Ellen (Leusden, Hoffmann).

V 5. ⁹Das neunte Wunder. Jerusalem, die heilige Stadt. Selbst die giftigsten Tiere, wie Schlangen und Skorpione, waren unschädlich; vgl. Jes 11 8. — מִזִּיק (nichtbiblisch) von נִזַּק im Hīktīl „Schaden zufügen“. Das gleiche Wort wird V 6 von den Dämonen gebraucht.

עֲשֶׂרָה דְּבָרִים נִבְרָאוּ בְּעֶרֶב שַׁבַּת בֵּין-הַשְּׁמָשׁוֹת | פִּי הָאָרֶץ וּפִי הַבָּאָר

V 5. ¹⁰ Das zehnte Wunder. Die Geräumigkeit Jerusalems. Der Verf. läßt Jes 49²⁰ nicht gelten. Das an sich kleine Jerusalem hatte für die Riesenmassen von Gläubigen, die sich besonders an den großen Festen einstellten (Ps 87), reichliche Herberge. Gibt doch Josephus die Zahl der Festteilnehmer beim letzten Passa vor dem Krieg bell j VI 420 ff. (93) auf ca. 2700 000 an (Strack, Herford¹)! שָׁאֵל „daß ich übernachtete“ von לוֹן.

V 6. Der neunte Zehnerspruch: Die zehn in der Dämmerung zwischen dem sechsten und siebenten Tag der Schöpfungswoche hervorgebrachten Dinge.

V 6. ¹ Der Text besteht aus einer Hauptliste und zwei Varianten. Eine solche Zehnerreihe nebst Varianten bieten auch b Pes 54a. b, ARN ב Kap. 37*) und PRE Kap. 18. 1. Am meisten berührt sich die Hauptliste von P. Abot V 6 mit der letztgenannten, die wohl aus P. Abot entlehnt ist. Bezeichnet man die Nummern in P. Abot mit I—X, so entsprechen Nr. 1—5 in PRE den Nr. I—V und 6—9 = VII—X. Für den fehlenden „Stab“ (VI) tritt als Nr. 10 der Widder Abrahams ein. 2. In Pes 54a. b wird zweimal die gleiche Hauptliste vorgeführt, und zwar so: II, V, IV, VIII, IX, X, III, I. Zwischen X und III steht als Nr. 7: „das Grab Moses“ (vgl. die erste Variante in P. Abot) und als Nr. 8: „die Mose-Elia-Höhle“ Ex 33 21—23, I Kön 19 9 ff. Nr. VI: „der Stab“ erscheint in der ersten Variante Pes 54b als „Stab Ahrons“, und Nr. VII den Schamir nennt die zweite Variante von Pes 54a. 3. Am meisten weichen die Hauptlisten von P. Abot und ARN voneinander ab. Letztere verläuft so: IV, II, V, VI, I, III. Zwischen IV und II stehen hier וִיקִים und עֲנָנִים, und hinter III folgen der Stab Ahrons und die Mose-Elia-Höhle. VII erscheint hier in der dritten Variante, und VIII—X kehren wieder in der zweiten Variante.

Für die erste Variante in P. Abot vergleiche für die „Dämonen“ die erste Variante PRE und die zweite Variante von Pes 54b; für das Grab Moses siehe die erste Variante von PRE, ferner Nr. 7 in der Hauptliste von Pes 54a. b und die erste Variante von ARN; für den „Widder Abrahams“ siehe Nr. 10 der Hauptliste von PRE, die zweite Variante von Pes 54a und die erste Variante von ARN. Für die „Zange“ in der zweiten Variante von P. Abot siehe die zweite Variante in PRE und die dritte Variante von Pes 54a.

Wie der Verf. von P. Abot V 6 zu seiner Hauptliste und den Nebenformen kam, nach welchen Gesichtspunkten er die Auswahl (und Reihenfolge) traf, bleibt unklar. Jedenfalls ist die Tradition von dem „Zehnerwerk im Zwieli“ bereits ca. 100 n. Chr. belegbar. Das folgt aus den Namen der drei Überlieferer der Varianten in Pes 54a: Rabbi Nechemja, Rabbi Jošijja und Rabbi Jehuda. Alle drei gehören zur dritten Generation der Tanna'im (vgl. Strack, Einl. in Talmud², S. 128 f.). Nechemja und Jošijja machen ihre Aussagen im Namen ihres Vaters (vgl. auch Herford³, S. 129 f.).

*) Daß Abot V 6 in ARN fehle, behauptet Strack S. 30 mit Unrecht; er fehlt nur in ARN א.

6¹ Zehn Dinge wurden geschaffen am Vorabend des Sabbat im Zwi-
licht²: | Der Mund der Erde³, die Öffnung des Brunnens⁴, der Mund

Mit der Aufzählung der zehn im Zwilicht vor dem Schöpfungssabbat geschaffenen Dinge und Wesen gibt der Verf. eine Theorie über die in der Schrift erwähnten Wunder. Außerhalb des regelmäßigen Naturlaufes stehend und doch wiederum darein verflochten, sind sie als ein Anhang oder Nachtrag zur eigentlichen Schöpfung, d. h. zur Erschaffung des unverbrüchlichen Weltganzen und seiner Teile, idealiter hervorgebracht, um im rechten Augenblick in die festgefügte Kette des Naturgeschehens, die auf diesen Eingriff schon vorbereitet ist, sich einzureihen. Denn für den gläubigen Juden gilt das Wort Koh 19: Es gibt nichts Neues unter der Sonne. Und wo Gott auch Neues schafft Jes 43 19, 65 17ff., geschieht es nach einem ewig vorbedachten Plan.

V 6. ²Der Plural שֶׁמֶשׁוֹת findet sich im AT nur Jes 54 12 in der Bedeutung „Sonnenstrahlen, Zacken der Mauer“. — בֵּין־הַשֶּׁמֶשׁ heißt eigentlich „zwischen den Sonnen“, d. h. zwischen Sonnenuntergang am Freitag und Sonnenaufgang am Sabbat der Schöpfungswoche. Gleichbedeutend mit בֵּין־הַשֶּׁמֶשׁוֹת ist die nur bei P im AT geläufige Formel בֵּין־הָעֲרֵבִים (Fagius u. a.), deren grammatische Erklärung freilich noch immer umstritten ist (vgl. Bauer-Leander, Historische Grammatik der hebr. Sprache, 1922, S. 518). Eine nähere Umgrenzung der Zeit des Zwilichts gibt b Schab 34b und j Ber 2b, vgl. Levy im Lexik. II S. 368 unter כֶּסֶף „weiß sein“.

Von den zehn in der Hauptliste genannten Dingen, die am Vorabend des Schöpfungssabbats geschaffen wurden, betreffen alle, bis auf zwei, Regenbogen und Schamir, Wunderdinge, die in der Mosegeschichte eine Rolle spielen. Der „Bogen“ bezieht sich auf die Noa-, der Schamir auf die Salomogeschichte. Eine nach dem Vorkommen in der Schrift sich richtende Anordnung ist nicht getroffen. Die ersten drei Beispiele sind durch das Stichwort פֶּה „Mund“ zusammengehalten. Ebenso gehören die letzten drei, Schrift, Schreibmittel und Tafeln, zusammen. Zwischen den Wundern aus der Mosezeit steht je ein Wunder aus der Zeit vor und nach Mose. Auch in der ersten Nebenliste ist keine Ordnung ersichtlich. Die zweite Nebenliste hat überhaupt nur ein Beispiel.

V 6. ³Unmittelbar bezieht sich das erste Wunderding auf das Mosewunder Num 16 32: das plötzliche Sichauftun des Erd- (oder Höllen-) schlundes, um die Rebellen in der Wüste — Kōrach und seine Genossen — lebendig zu verschlingen. Mittelbar ist wohl aber auch hier an die Erschaffung der unter den Schöpfungswerken Gen 1—3 nicht erwähnten

וְכִי הָאֵתוֹן | וְהַקֶּשֶׁת וְהַמָּן וְהַמַּטֶּה וְהַשְּׁמִיר | וְהַכֶּתֶב וְהַמִּכְתָּב וְהַלְחֹת
 וַיֵּשׁ אֲוָמְרִים אַף הַמְזִיקִין וְקִבְּרֹתָו שֶׁל־מֹשֶׁה וְאֵילוֹ שֶׁל־אַבְרָהָם אֲבִינוֹ
 וַיֵּשׁ אֲוָמְרִים אַף צִבְת בְּצִבְת עֲשׂוּיָה:

Unterwelt und ihres Feuers gedacht. Nach IV Es 7 70, b Pes 54a, PRE III und IV (vgl. Beer, Der biblische Hades, Theol. Abhandlungen für H. J. Holtzmann, 1902, S. 7) ist die Unterwelt bzw. Gehinnom vor der Welt geschaffen, das Feuer darin aber am Vorabend des Sabbats bzw. am zweiten Schöpfungstage.

V 6. ⁴Das zweite Wunderding ist der „Mirjambrunnen“, auf den mit Recht Oesterley den **פִּי הַבָּאָר** bezieht. Mit der „Öffnung des Brunnens“ hat es nämlich folgende Bewandtnis. Ex 17 6 schlägt Moses mittelst des Stabes Wasser aus dem Felsen. Nach der eigentümlichen Textschichtung in den mittleren Pentateuchbüchern wird Num 20 7ff. das Mosewunder noch einmal berichtet. Daraus wurde von den altjüdischen Fabeldichtern geschlossen, daß es sich um den gleichen, einen Brunnen umschließenden Felsen handele, der „um der Verdienste Mirjams willen“ den durch die Wüste wandernden Israeliten nachfolgte und die an Leib und Seele Dürstenden erquickte. Auf diesen Mirjambrunnen deutete man auch (s. Dillmann z. St.) das Brunnenlied Num 21 16–18 (cf. TOnq z. St. und Midrasch Rabba zu Num 11). Jener Felsen selbst aber konnte kein gewöhnlicher Fels sein, ein Geist oder Engel mußte sich einst in ihn verwandelt haben. Und so ist verständlich, daß Paulus, der einstmalige Schüler der Rabbinen, dem die jüdische Legende von dem wunderbaren, wasserspendenden Wanderfelsen vertraut war, den Felsen I Kor 10 1–4 auf Christus deutet. Einen Vorgänger hatte dabei Paulus an dem jüdischen Philosophen und Allegoristen Philo, der (vgl. Philonis Judaei opera omnia 1828 II 207 De ebrietate § 29) den Felsen „bereits auf die Gestalt der Weisheit Gottes“ deutete, „aus der er die gottliebende Seele tränke“ (Bousset, Schriften des NT² II, S. 119). Gemäß seiner allegorischen Ausdeutung des AT setzte Paulus an die Stelle der vorweltlichen „Weisheit“ Philos den vorweltlichen „Christus“.

V 6. ⁵Das dritte Wunderding: Der Mund der Eselin, d. i. die redende Eselin Bil'ams Num 22 28, Jos ant IV 6 3 (= IV 107 ff.), II Petr 2 15 f.

V 6. ⁶Das vierte Wunderding: Der Regenbogen Gen 9 13 (P).

V 6. ⁷Das fünfte Wunderding: Das Manna Ex 16 15, oder das „Brot des Himmels“ Ps 78 24. 105 40, von Paulus I Kor 10 3 neben dem wandernden Felsen zu den „sakramentalen Gnadengaben der Väter in der Wüste“ gezählt.

der Eselin⁵, | der Regenbogen⁶, das Manna⁷, der Stab⁸, der Schamir⁹, | die Schrift¹⁰, das Schreibmittel und die Tafeln. | Manche sagen: Auch die Dämonen¹¹, das Grab des Mosche¹² und der Widder unseres Vaters Abraham¹³. | Manche sagen: Auch Zange wird mit Zange gemacht¹⁴.

V 6. ⁸Das sechste Wunderding: Der Stab des Mose Ex 4 17.

V 6. ⁹Das siebente Wunderding: Der „Schamir“ (viell. äg. Fremdwort Ges. Buhl, Hebr. Handwörterb.¹⁵) ist im AT Jer 17 1, Ez 3 9, Sach 7 12 der Diamant. In der rabbinischen Legende ist der Schamir ein Wurm, der mit unwiderstehlicher Kraft begabt, selbst das härteste Gestein durchspaltete. Mose soll ihn für die Bearbeitung der Edelsteine des Ephod und Salomo beim Bau des Tempels gebraucht haben. Denn nach dem Verbot Ex 20 25, Dtn 27 6, Jos 8 31, I Kön 6 7, I Mak 4 47, Midd III 4 durfte kein Eisen zum Behauen der für den Tempel nötigen Bausteine benutzt werden. Mit der Zerstörung des Tempels, vermeldet die jüdische Mär, hörte auch der Schamir auf b Soṭ 48 b, j Soṭ IX 24 b, b Giṭ 68 a. Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum, 1711, I, S. 350 ff. Levy im Lexikon IV 579 unter שמיר. Jew. Encyclop. XI, S. 229 ff.

V 6. ¹⁰Von den drei letzten Wunderdingen sind unbestritten nur die לוחות die „Gesetzestafeln“. Unsicher ist dagegen die Deutung von כתב und מכתב. Maimonides und Fagius wollen unter der Schrift (כְּתָב) die Tora und unter מכתב den Dekalog Ex 32 16 verstehen — aber dann ist ja der Dekalog schon in der Tora mitenthalten! Andere deuten כְּתָב „Schrift“ auf die Kunst, die einzelnen Buchstaben zu schreiben und מכתב „Schreibung“ soll dann die Kunst sein, die einzelnen Buchstaben zu Wörtern und die Wörter zu Sätzen zusammenzustellen. So z. B. Levy im Lexikon unter כְּתָב. Das ist wohl aber eine zu künstliche Unterscheidung! Vielleicht ist richtiger, mit Duran (cf. Herford²) כתב und מכתב mit לוחות so zu verbinden, daß כתב die „Schrift“ auf den לוחות und מכתב das „Schreibmittel“ bedeutet, mit dem sie beschrieben wurden. Irgendwie ist mit den drei letzten Wunderdingen die Präexistenz des Dekalogs bzw. der Tora angedeutet, indem der Dekalog als Pars pro toto gilt.

V 6. ¹¹מַיִק, Part. des Kausativs — Esr 4 13. 15. 22 — von dem aramäischen Verb נִיק Dan 6 3 (vgl. auch Est 7 4 נִיק „Belästigung“ und נִיקָן „Beschädigungen“ als Titel der vierten „Ordnung“ der Mischna) ist der Beschädiger, Schädling. Es ist der Hauptname für die Dämonen, d. h. für die im spätjüdischen und urchristlichen Volksglauben eine wichtige Rolle spielenden bösen Geister, über deren Her-

kunft in jüdischen und christlichen Kreisen viel gefabelt und spekuliert wurde (vgl. J. Weiß, „Dämonen“ in Realenzyklop. für protest. Theologie und Kirche, IV³, S. 408—410; W. Baudissin, „Feldgeister und Feldteufel“, ebenda VI³, S. 1—23; Volz, Jüdische Eschatologie passim.; Hölscher, Gesch. der israelitischen und jüdischen Religion, 1922 passim.; Scheftelowitz, Altpalästinensischer Bauernglaube 1925, S. 3ff.; Bousset-Gressmann, Religion des Judentums³, S. 334ff.). Während I Hen 15 die Dämonen als die Kinder der aus der Ehe der Gottessöhne mit den Menschentöchtern entsprossenen Riesen gelten, bzw. nach anderer Theorie die Riesen selbst sind, oder mit den gefallenen Engeln (Gen 62) identifiziert werden, oder auch die Seelen Verstorbener sein sollen, und manche Dämonen erst Adam gezeugt hat (Weiß a. a. O., S. 409), werden sie in der Nebenliste Abot V 6 zu den von Gott im Zwieliht zwischen Freitag und Samstag in der Schöpfungswoche hervorgebrachten Geistwesen gezählt. Ihren Ursprung in das eigentliche Sechstageswerk von Gen 1 zu verlegen, hinderte der Ausspruch Gen 131: „Und Gott sah, daß alles, was er gemacht hatte, sehr gut sei“ — das war doch nicht auf „die bösen Geister“ anwendbar! Hi 387 (Gen 62) sind die „Morgensterne“ bzw. alle (guten) Engel Zeugen der Wertschöpfung, also vorweltlich. Beachtenswert ist, daß auch die bösen Geister Geschöpfe Gottes sind — Jes 457 hat Jahwe ja auch die Finsternis geschaffen, die Gen 12 zwar von Ewigkeit her ist, nachher aber in den Welthausalt eingegliedert wird — damit ist die Ehre des jüdischen Monotheismus gewahrt, und die Gefahr des von Persien her eingedrungenen, oder von dorthier geförderten Dualismus für den offiziellen jüdischen Glauben vermieden, der sich gewisser traditioneller Elemente des Volksglaubens, z. B. eben der Dämonenfurcht, nicht gut ganz ent schlagen konnte. Ist doch auch Hi 16ff. und Sach 31 der Satan dem göttlichen Weltplan dienstbar gemacht. — Andre Namen für die Dämonen sind לילין und שדים b Erub 18b, wovon der erste und dritte Name akkadischen Ursprungs sind (vgl. Zimmern, Akkadische Fremdwörter², 1917, S. 69).

V 6. ¹²Mit besonderer Liebe hat die jüdische Sage und Auslegungskunst sich mit der Gestalt des großen Religionsstifters Mose beschäftigt. So heißt es von ihm H Mos 114, daß ihn Gott von Anfang der Welt an dazu vorbereitet habe, der Mittler jenes Bundes zu werden*). Wie über

*) Vgl. Clemen in Kautzsch Apokr. u. Pseudepigr. des AT II, S. 319; Gela-

den Anfang des Lebens Mose bildeten sich namentlich aber auch über den Ausgang desselben, besonders auf Grund der biblischen Nachricht Dtn 34⁶, daß niemand das Grab Mosis kenne, allerlei geheimnisvolle Vorstellungen. So lehrten die Rabbanan, daß Mose zu den sechs bevorzugten Personen gehörte, über welche der Todesengel (מלאך המות) keine Gewalt hatte; durch einen Kuß habe Gott seine Seele von ihm genommen. Auch habe wie über Abraham, Isaak, Jakob, Ahron, Mirjam und Benjamin, über Mose kein Moder und Gewürm Gewalt gehabt b B bat 17a. Das Grab des Mose war also ein Wundergrab — und an diese oder eine ähnliche Sage spielt der obige Text an.

V 6. ¹³Mit dem „Widder Abrahams“ — Gen 22¹³ — wird an die עֶקֶרֶת יִצְחָק „die Opferung Isaaks“ erinnert (Weber, Jüd. Theologie² S. 328): auch der ganze jüdische Opfer- und Sühnekult ist also von Gott bereits am Ende der Schöpfungswoche voraus bestimmt worden und empfängt somit seine besondere Weihe und Würde.

V 6. ¹⁴צָבֶה (Levy punktiert צָבֶה) Zange, nichtbiblisches Wort, gehört wohl kaum zu צָבֶה verbinden (so Levy), sondern zu akkadischem šabātu „fassen, packen“ (Delitzsch, Assy. Wörterb. II 560 ff.), ضبط, ٣٣٣: vgl. alttestamentliches מִלְקָחִים „Zange“ von לָקַח nehmen, fassen. Von Levy (im Lexic. unter צָבֶה) wird der abgerissene Satz „Zange wird durch Zange gemacht“ so gedeutet: d. i. die erste Zange, die durch ein Wunder am Freitag vor Abend geschaffen wurde. Das ist auch die Meinung des Rabbi Jhuda b Pes 54a, die צָבֶה קְמִיתָא „erste Zange“ war eine göttliche Schöpfung. Nach andrer Meinung (ebenda) war die erste Zange eine menschliche Schöpfung. Aber warum wird nun gerade die Zange genannt? Ist sie ein Symbol für die Werkzeuge „die unfertigen Dinge“, die eben als Mittel für Herstellung andrer Dinge nötig sind? Dann käme die Sache darauf hinaus, daß die Erfindung der für die Menschen notwendigen Werkzeuge auf Gott zurückgeht, der daran am Ende seiner Schöpfung gedacht hat. Oder knüpfen sich noch besondere Sagen an die Zange? Kommt die Zange als spezielles Werkzeug des Schmiedes und Metallarbeiters in Betracht?

sus: — cf. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT II, p. 415 — καὶ προεθεσάτο με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην; μεσίτης = סָרְסוֹר siehe Levy im Lex. III, 595 f. Diese Überlieferung findet sich auch im Jalkuṭ Chadasch — Eisenmenger, Entdecktes Judentum 1711, I, S. 74: משה היה מוכן מבריאח העולם לקבלת התורה.

שְׁבַע דְּבָרִים בְּגֵלָם וְשִׁבְעָה בְּחֻכָּם || הֵחָכֵם אֵינוֹ מְדַבֵּר בְּפָנָי מִי שֶׁגָּדוֹל
מִמֶּנּוּ בְּחֻכָּמָה | וְאֵינוֹ נִכְנָס לְתוֹךְ דְּבָרֵי חֲבֵרוֹ | וְאֵינוֹ נִבְהֵל לְהָשִׁיב |
שׂוֹאֵל כְּהִלָּכָה וּמַשִּׁיב כְּעֲנָן | וְאוֹמֵר עַל-רָאשׁוֹן רָאשׁוֹן וְעַל-אַחֲרוֹן
אַחֲרוֹן | וְעַל-מָה-שֶׁלֹּא שָׁמַע אוֹמֵר לֹא שָׁמַעְתִּי | וּמוֹדָה עַל-הָאֻמָּת |
וְחִלּוּפֵיהֶם בְּגֵלָם:

שִׁבְעָה מִיָּי פְּרָעִינֹת בָּאִין עַל-שִׁבְעָה גּוֹפֵי עֲבֵרוֹת || מְקַצֵּת מְעַשְׂרִין

V 7. Der erste Siebnerspruch: Sieben Eigenschaften des Ungebildeten und Gebildeten.

V 7. ¹Ps 139¹⁶ etwas „Unentwickeltes“ hat hier als Gegensatz zum חָכָם, dem Tora-Gelehrten oder Gebildeten, den Sinn von „Ungebildet“ und ist nicht viel von dem בור und dem עַם-הָאָרֶץ II 5 verschieden. Im folgenden werden dann sieben Eigenschaften aufgezählt, durch die sich der Gebildete vom Ungebildeten vorteilhaft unterscheidet. Die drei ersten Eigenschaften werden negativ, die vier weiteren positiv umschrieben. Der Gebildete ist 1. nicht unbescheiden, 2. nicht rücksichtslos*), 3. nicht unbesonnen; 4. er ist sachlich, 5. überlegend, 6. gewissenhaft**) und 7. wahrhaftig. Das Gegenteil (חֵלוּף; zur Bildung s. Siegfried § 52c und Albrecht § 57) gilt vom Ungebildeten. Alle sieben lobenswerten Eigenschaften des Gebildeten beziehen sich auf sein vorbildliches Benehmen beim Gespräch, das hier als der beste Spiegel der Charakterhaftigkeit des Gebildeten gewertet ist. Nur moralische und intellektuelle Eigenschaften sind hervorgehoben, keine eigentlich religiösen. Aber alle sieben Tugenden sind eine Entfaltung der wahren חֻכָּמָה der Weisheit, d. h. der im Gesetzesstudium und der dadurch gewirkten Sündenscheu verankerten praktischen Vernunft.

V 7. ²Zu Ab V 7 s. ARN א 37. In ARN ב 40 ist die Siebenzahl der Tugenden des Gelehrten zur Zehnzahl erweitert.

V 8—9a. Der zweite Siebnerspruch: Sieben Plagen. Eine Deutung der Weltübel vom Standpunkt der Vergeltungslehre.

V 8. ¹Es sollen sieben Plagen erwähnt werden, in Wirklichkeit sind es eigentlich nur fünf. Erreicht wird die Siebenzahl nur dadurch, daß die erste Plage die Hungersnot (רָעָב) in drei Gestalten von zunehmen-

*) Zu וּבְתוֹר שִׁיחָה אֵל תְּדַבֵּר s. JSir 118b: וְאֵינוֹ נִכְנָס לְתוֹךְ דְּבָרֵי חֲבֵרוֹ.

**) Siehe Prov 18¹³, JSir 118a.

b) Die Siebnersprüche. Kap. V 7—9a.

V 7 Sieben Dinge eignen dem Ungebildeten¹ und sieben dem Weisen. || Der Weise redet nicht vor dem, der ihm an Weisheit überlegen ist. | Er fällt seinem Genossen nicht in die Rede. | Er überstürzt sich nicht beim Antworten. | Er fragt gemäß der Norm und antwortet gemäß der Sache. | Er bespricht das erste zuerst und das letzte zuletzt. | Worüber er nichts gehört hat, sagt er: Ich habe es nicht gehört. | Und er gesteht die Wahrheit zu. | Das Gegenteil davon findet sich beim Ungebildeten².

V 8¹ Sieben Arten von Strafen² kommen wegen sieben Hauptsünden³. || Ein Teil⁴ verzehntet⁵ und ein Teil verzehntet nicht, | so kommt Hungers-

der Schwere auftritt. Dann folgen: Pest (דָּבָר), Schwert (חֶרֶב) = Krieg, Raubtiere (חֵיהָ רָעָה) und Verbannung (גְּלוּת). Grade von sieben Plagen zu reden, gab das Lev 26¹⁸ überlieferte Wort den Anlaß: „Und wenn ihr dann noch ungehorsam seid, so werde ich euch noch weiter (וּסַפַּתִּי) siebenmal züchtigen.“ Das וּסַפַּתִּי und שָׁבַע schienen eine allgemeine Festsetzung von künftigen sieben Strafübeln zu enthalten. Ab V 8—9a ist geradezu ein kleiner Kommentar zu Lev Kap. 26 (Herford²), das auch die Quelle für die einzelnen Plagen von Ab V 8—9a ist: 26^{18f.} 26 für die Hungersnot, 26²⁵ für die Pest, 26²⁵ für das Schwert, 26²² für die Raubtiere und 26^{33f.} für die Verbannung. דָּבָר, רָעָה und חֶרֶב werden übrigens häufig in den Büchern Jeremia und Ezechiel als Strafen zusammen genannt. Ez 14²¹ gesellt sich das Raubwild (חֵיהָ רָעָה) dazu.

Wie die Sieben-Plagenzahl nicht recht stimmt, so erst recht nicht die Sieben-Sündenzahl. Eigentlich sind es vierzehn Sünden, die aber durch gruppenweise Zusammenfassung auf sieben Sündenbündel reduziert sind. Die Delikte betreffen teils den Kult (Nichtverzehnten, Nichtabgabe der Teighebe, Nichtsübriglassen von den Früchten des Erlassjahres, Nichtbeachtung des Brachjahres), teils die eigentliche Religion (Entweihung des göttlichen Namens, Götzendienst), teils das moralisch-juristische Gebiet (Nichtanzeige todeswürdiger Verbrechen, Verzögerung und Beugung des Rechts, falsche Gesetzesinterpretation, Meineid, Blutschande, Mord). Über das Verhältnis von Strafe und Vergehen siehe bei den einzelnen Hauptfällen.

V 8. ²Zu dem Plural auf יוֹת in פְּרַעְנוֹת (von פְּרַעְנוֹת I 7, IV 11a) s. Albrecht, § 84, 4h.

V 8. ³גוּף (IV 6) eigentlich Körper, Wesen, Hauptsache. Daher גוּפֵי עֲבֻרֹת etwa soviel wie Kapitalsünden, Hauptsünden.

וּמִקְצָתוֹ אֵינָן מַעֲשִׂרִין | רָעַב שֶׁל-בִּצְרָתָא בָּא | מִקְצָתוֹ רָעִיבִים וּמִקְצָתוֹ
 שְׂבָעִים || גָּמְרוּ שְׁלֹא לַעֲשֹׂר | רָעַב שֶׁל-מְהוּמָה וְשֶׁל-בִּצְרָתָא בָּא || וְשְׁלֹא
 לְטוֹל חֶלֶה רָעַב שֶׁל-כְּלָיָה בָּא || דְּבַר בָּא לְעוֹלָם עַל-מִיתוֹת הָאֲמֹרוֹת
 בַּתּוֹרָה | שְׁלֹא נִמְסְרוּ לְבֵית דִּין | וְעַל-פְּרוֹת שְׂבִיעִית || חָרַב בָּא לְעוֹלָם
 עַל-עֲנוּי הַדִּין וְעַל-עוֹת הַדִּין | וְעַל-הַמּוֹרִים בַּתּוֹרָה שְׁלֹא כְּהֻלָּה:

V 8. ⁴ מִקְצָת späthebräisch (Neh Dan) = ein Teil.

V 8. ⁵ Der erste Fall betrifft das Nichtverzehnten. Das Verzehnten עֲשֹׂר geschieht nach dem Gesetz Lev 27 30 ff., Num 18 20 ff., Dtn 12 17. 14 22 ff. 26 12 ff.; vgl. auch die Traktate מעשרות (bzw. מעשר ראשון) und מ' שני im 1. Seder. Die erste Strafe (רעב) entspricht dem Vergehen. Wer Priester, Witwen und Arme durch Hinterziehung der Kirchensteuer darben läßt, der wird selbst Hunger leiden müssen infolge von Dürre.

V 8. ⁶ גָּמַר will Strack mit *beschließen* übersetzen, was an sich möglich, aber durch das vorhergehende מעשרין und מקצתו מעשרין ausgeschlossen ist. Es kommt hier darauf an, daß alle nicht verzehnten. גָּמְרוּ also etwa: *Sind alle dafür.* לְ שְׁלֹא nicht zu.

V 8. ⁷ Die zweite Strafe ist verschärfte Hungersnot. Bei allgemeiner Defraudation der Kirchensteuer gibt es Unruhen und Revolution (מהומה), wodurch die Bestellung und Aberntung der Felder unterbleibt und die Hungersnot zunimmt. „Est enim pessimus rerum malarum consultor fames“ (Fagius).

V 8. ⁸ חֶלֶה ist die kirchliche Teigabgabe Num 15 20 (Neh 10 38); vgl. auch den gleichnamigen Traktat im 1. Seder.

V 8. ⁹ Die dritte und schwerste Form der Hungersnot: Hungern bis zur völligen Aufreibung des Volkes (zur Form כְּלָיָה = biblischem כְּלָה, s. Albrecht § 42) tritt ein, wenn allgemein die Teighebe nicht mehr entrichtet wird. Der Himmel ist dann wie Eisen und die Erde wie Erz (Lev 26 19), d. h. der Himmel gewährt keinen Tropfen Regen mehr und die Erde gar keinen Ertrag. Versagen selbst die Frauen in ihrer kirchlichen Pflicht — ihnen lag ja der Abhub der Teighebe ob —, haben also die Männer keine Gewalt mehr im Hause, dann muß alles außer Rand und Band sein und eine um so empfindlichere Strafe muß eintreten.

not infolge Dürre; | ein Teil hungert und ein Teil wird satt. || Sind alle dafür⁶, nicht zu verzehnten, | so kommt Hungersnot infolge Unruhen⁷ und Dürre. || (Sind alle dafür,) keine Teighebe⁸ abzuheben, so kommt Hungersnot bis zur Vernichtung⁹. || Pest kommt in die Welt wegen der in der Tora genannten todeswürdigen Verbrechen¹⁰, | wenn sie nicht dem Gerichtshof überwiesen werden, | und wegen der Früchte¹¹ des siebenten Jahres. || Das Schwert¹² kommt in die Welt wegen der Verschleppung des Rechtsspruches und wegen der Rechtsbeugung | und wegen derer, welche über die Tora nicht entsprechend der Norm entscheiden.

V 8. ¹⁰ מִיתוֹת (vom Sing. מִיתָה II 10 *Tod*) sind hier die *todeswürdigen Verbrechen*. Nach Sanh VI und VII verhängt der Gerichtshof (בֵּית דִּין) vier Todesstrafen: 1. סְקִילָה *Steinigung*, 2. שְׂרָפָה *Verbrennung*, 3. הָרָג *Tötung* durchs Schwert (סִיף), d. i. *Köpfen* und 4. חֲנָקָה *Erwürgung*.

V 8. ¹¹ פְּרוֹת nichtbiblisch, ist Plur. zu פֶּרִי Siegfried § 70 und Albrecht § 84f. Übrigens beweist die Form des Plural, daß פְּרִי nicht auf *par sondern auf *pir zurückgeht (s. Beer, Hebr. Gram.² 1921 I § 36, II). Zu den Früchten des siebenten Jahres s. Ex 23 10f., Lev 25 1ff.

Warum grade die Pest — hier die vierte Strafe — als Sühne für die Nichtanzeige todeswürdiger Verbrechen gilt, bleibt ungewiß. Aber es ist bezeichnend für den guten sozialen Geist der Rabbinen, daß die Härte gegen den Armen und Erwerbslosen, die sich eben in der Nichtherausgabe der Früchte des siebenten Jahres für Wohltätigkeitszwecke bekundet, mit der gleichen Strafe, nämlich der Pest, geahndet wird, wie die Nichtverfolgung des Verbrechers.

V 8. ¹² Die fünfte Strafe: der Krieg, eigentlich das Schwert (חֶרֶב) kommt 1. wegen עֲוֹנוֹ הָרִין. עֲוֹנִי (von עָנָה Albrecht § 57), das *Malträtieren* (des Rechts) ist nach Sanh XI 4 die *Verzögerung*, das *Verschieben*, das auf die lange Bank schieben des Rechtsurteils. 2. עֲוֹנוֹ הָרִין, d. i. die *Beugung des Rechts* durch ungerechtes Richten, Verurteilung des Schuldlosen und Freisprechung des Schuldigen. Das dritte Delikt ist die falsche Interpretation des Gesetzes, wodurch das Erlaubte verboten und das Verbotene erlaubt wird (Hoffmann). Wenn es gilt, daß Recht und Gerechtigkeit die Grundlage für einen Staat und für das gedeihliche Zusammenleben der Völker in der großen Völkerfamilie bildet, dann ist auch die Folge, daß die Zerrüttung des Rechtswesens eines Volkes zum bewaffneten Konflikt mit anderen Völkern führt. Daß das „Schwert“ über Israel und seine Nachbarn wegen der mannigfachen Rechtsfrevel kommen muß, ist das Grunddogma der

חַיָּה רָעָה בָּאָה לָעוֹלָם עַל-שְׁבוּעַת שְׁוֹא וְעַל-חֲלוּל הַשֵּׁם || גְּלוּת בָּאָה
לָעוֹלָם עַל-עֲבוּדָה זָרָה וְעַל-גְּלוּי עֲרִיּוֹת וְעַל-שְׁפִיכוֹת דָּמִים וְעַל-שִׁמְטַת
הָאָרֶץ:

בְּאַרְבָּעָה פְּרָקִים הַדָּבָר מְרָבָה || בְּרַב־יְעִית וּבְשִׁבְעִית וּבְמוֹצָאֵי שְׁבִיעִית
וּבְמוֹצָאֵי הַחֹג שְׁבַב־לִשְׁנָה || בְּרַב־יְעִית מִפְּנֵי מַעֲשֵׂר עֲנִי שְׁבַב־לִשְׁנִית |

Profetie bereits seit den Tagen des Amos (cf. Am 1) gewesen und von da ab auch die Überzeugung der führenden Geister des Judentums geworden.

V 9a. ¹Weshalb grade die „Raubtiere“ — חַיָּה רָעָה — (Jes 11 9. 65 25) als Sanktion — es ist die vorletzte in dem Sieben-Plagenschema — gegen *Falscheid* (שְׁבוּעַת שְׁוֹא) und *Gotteslästerung* (חֲלוּל הַשֵּׁם Ab IV 4b) in Betracht kommen, bleibt wieder unsicher.

V 9a. ²Die letzte Plage ist die Verbannung (גְּלוּת). Sie erfolgt 1. wegen *Götzendienst* (עֲבוּדָה זָרָה), eigentlich „fremder Dienst“, d. h. *Dienst eines fremden Gottes*; vgl. den gleichnamigen Traktat im 4. Seder. 2. wegen *Inzest*: גְּלוּי עֲרִיּוֹת, eigentlich *Aufdecken* (גְּלוּי von גָּלָה) *der Blößen* (עֲרִיּוֹת, Plur. zu עָרְוָה, wie von עֲרִיָּה* gebildet, Albrecht § 84f.), d. i. das Eingehen der Lev 18 6ff. verbotenen Verwandtenehen. 3. wegen *Blutvergießen* שְׁפִיכוֹת דָּמִים (Siegfried § 65, Albrecht § 74) = *Mord*. Götzendienst, Blutschande und Mord bilden das dritte bis fünfte der sogenannten Noachischen Gebote (Schürer a. a. O. III⁴ S. 178, Anm. 77). Unmittelbar vorher geht als zweites Gebot die *ברכת השם*, d. i. die *Lästerung des Namens Gottes*. Da diese im allgemeinen der *חֲלוּל הַשֵּׁם* entspricht und letztere unter der sechsten Sündenkatégorie steht, möchte man ihren Platz lieber auch in der siebenten Sündenklasse vermuten. Endlich 4. wegen *Unterlassung*, d. h. wegen Nichtbeobachtung des Sabbatjahres, vgl. Lev 26 33ff. Wer dem heiligen Land nicht die gesetzliche Ruhe gönnt, es mit Blut besudelt, oder dort fremden Göttern dient, den speit es von sich. Die sieben Übel kommen in die Welt wegen ihrer Sünde — in Wirklichkeit ergehen sie über das sündige Israel. Aber die ganze Welt leidet mit darunter, bzw. soll das gleiche strenge Vergeltungsrecht für alle Völker gelten.

V 9b. Der erste Viererspruch: die Zunahme der Pest in vier Abschnitten.

V 9b. ¹Was die Vergehen und ihre Strafe betrifft, so ist V 9b eine

V 9a Raubtiere¹ kommen in die Welt wegen Meineid und wegen Entweihung des göttlichen Namens. || Verbannung² kommt in die Welt wegen Götzendienst, Unzucht, Blutvergießen und wegen (Unterlassung) des Brachjahres.

c) *Die Vierersprüche.* Kap. V 9b—15.

V 9b¹ In vier Perioden² nimmt die Pest überhand: || Im vierten Jahr, im siebenten Jahr, am Ausgang des siebenten Jahres und am Ausgang des (Laubhütten-)Festes in jedem Jahr. || Im vierten Jahr wegen des Armenzehnten³ im dritten; | im siebenten Jahr⁴ wegen des Armenzehnten

Parallele zu V 8—9a. Statt der sieben Strafen dort, erscheint hier allerdings eine Einheitsstrafe: die Pest, die dort als vierte Strafe figuriert. Die Vergehen, die V 9b mit nur einer Strafe — zunehmender Pest — belegt werden, sind V 8—9a teils durch Hunger (in zwei Formen), teils durch Pest (Fall zwei), teils durch Verbannung (Fall vier) geahndet. An sich tritt wie in V 8—9a auch in V 9b das Übel als Folge des Ungehorsams gegen die Gebote der Tora in Kraft, aber zugleich auch, wie teilweise auch dort, als göttliche Reaktion — und zwar in V 9b ausschließlich — gegen die Lieblosigkeit begangen an den Armen und Elenden, die durch die Nichtbeachtung jener Vorschriften aufs empfindlichste getroffen werden. Wiederum also der stark soziale Zug in der Geisteseinstellung der Rabbinen, das herzliche Mitleid mit der Not der Ärmsten in der Gemeinde. Die Liebe zu den Volksgenossen soll gleich sehr, ja vielmehr in erster Linie die vom äußeren Schicksal Nichtbegünstigten umfassen Lev 19 9ff. 24 22. 25 35ff. Von hier aus angesehen, dringt in das scheinbar dürre und trockne Gerippe von V 9b Blut- und Herzenswärme. Über das gut organisierte Armenwesen im Spätjudentum siehe Schürer II⁴ S. 307. 513 f., Krauß, Tal-mudische Archaeologie III 63ff. Derselbe, Synagogale Altertümer 22. S. 113f. 310f.

Die Ausbreitung der Pest ist für die drei ersten Fälle nach einem (auch sonst zu beobachtenden?) Vierjahreszyklus berechnet. (Über das Quadriennium bei den Ägyptern siehe Mahler, Jüdische Chronologie 1916, S. 93.) Der vierte Fall ist allerdings an jedes Jahresende gebunden.

V 9b. ²פָּרָקִים von פָּרַק *Scheidung*, hier *Zeitabschnitt*, *Periode*.

V 9b. ³Nach Dtn 14 28. 26 12 war im dritten und sechsten Jahre innerhalb eines Septennats der Armenzehnte zu entrichten.

V 9b. ⁴Im siebenten Jahre fiel der Nachwuchs der nichtbestellten Äcker den Armen zu Ex 23 11, Lev 25 1—7.

בְּשִׁבְעֵית מִפְּנֵי מַעֲשֵׂר עֲנִי שְׂבַשְׁשִׁית | וּבְמוֹצָאֵי שְׁבִיעִית מִפְּנֵי פְרוֹת
שְׁבִיעִית | וּבְמוֹצָאֵי הַחֵג שְׂבָכֶל-שָׁנָה מִפְּנֵי גִזַּל מִתְּנוֹת עֲנִיִּים:

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּאָדָם || הָאוֹמֵר שְׁלִי שְׁלִי וְשִׁלְךָ שִׁלְךָ | זוֹ מִדָּה בִּינוּנִית
וַיֵּשׁ אֲוִמְרִים זוֹ מִדַּת סְדוּם || שְׁלִי שִׁלְךָ וְשִׁלְךָ שְׁלִי עִם הָאָרֶץ || שְׁלִי
שִׁלְךָ וְשִׁלְךָ שִׁלְךָ חֲסִיד || שִׁלְךָ שְׁלִי וְשִׁלְךָ שְׁלִי רָשָׁע:

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּדַעוֹת || נוֹחַ לְכַעוֹס וְנוֹחַ לְרִצּוֹת | יֵצֵא הַפֶּסֶדוֹ בְּשִׁכְרוֹ ||
קָשָׁה לְכַעוֹס וְקָשָׁה לְרִצּוֹת | יֵצֵא שִׁכְרוֹ בְּהִפְסָדוֹ || קָשָׁה לְכַעוֹס וְנוֹחַ
לְרִצּוֹת חֲסִיד || נוֹחַ לְכַעוֹס וְקָשָׁה לְרִצּוֹת רָשָׁע:

V 9b. ⁵Das Fest (חג) schlechthin ist das Laubhüttenfest Ex 23 16, Ri 20 19, I Sam 13, das den Abschluß der Jahresernte bildet.

V 9b. ⁶Die Geschenke (מתנות), die von der Ernte den Armen zustehen, sind besonders לקט Nachlese, שכחה die vergessene Garbe, und פאה die Früchte des Eckfeldes oder Eckbaumes Pe'a IV 9. 10 (Fagius, Levy unter לקט).

V 10¹. Die sechs folgenden Vierersprüche sind anders als V 9b so gebaut, daß innerhalb von sechs Gruppen von je vier Menschentypen der erste Typus durch den Gegensatz zum zweiten und der dritte Typus durch den Gegensatz zum vierten beurteilt wird. Das größte Lob wird in den fünf ersten Gruppen regelmäßig dem dritten Typus, d. i. dem חסיד (bzw. חכם) und der schärfste Tadel ebenso regelmäßig dem vierten Typus, d. h. dem רשע, erteilt. — Der ganze Text dient also der Verherrlichung des „Frommen“. — Über die letzte Gruppe siehe dort.

V 10. Der zweite Viererspruch: vier Sinnesarten.

V 10. ²Die erste Gruppe ist nach dem Standpunkt der Selbstsucht, bzw. Nichtselbstsucht gegenüber dem eignen und dem fremden Besitz abgeschätzt. מדה biblisch: Maaß; neuhebr. Eigenschaft, Gesinnung.

V 10. ³Die erste Menschenart hält es mit dem „Jeder ist sich selbst der Nächste“. Das ist ein mittlerer Typus (בינוני siehe Siegfried § 66 b, Albrecht § 75); er ist egoistisch gegenüber dem eigenen Besitz, gönnt aber den anderen auch das Ihre; er ist weder zu loben noch zu tadeln.

V 10. ⁴Manche (= יח, im pluralen Sinn wie JSir 39 28) nennen

im sechsten; | am Ausgang des siebenten Jahres wegen der Früchte des siebenten | und am Ausgang des Festes⁵ in jedem Jahr wegen des Raubes der Armengaben⁶.

V 10¹ Vier Sinnesarten² gibt es bei den Menschen. || Wer spricht: „Das Meine ist mein und das Deine ist dein: | das ist eine mittelmäßige³ Sinnesart; manche sagen: das ist die Sinnesart Sodoms⁴. || Das Meine ist dein und das Deine ist mein: (so spricht) ein Ungebildeter⁵. || Das Meine ist dein und das Deine ist dein: (so spricht) ein Frommer⁶. || Das Deine ist mein und das Meine ist mein: (so spricht) ein Gottloser⁷.

V 11 Viererlei Gemütsarten gibt es¹: || Leicht zu erzürnen und leicht zu besänftigen — | sein Schaden geht in seinem Gewinn auf. || Schwer zu erzürnen und schwer zu besänftigen — | sein Gewinn geht in seinem Schaden auf. || Schwer zu erzürnen und leicht zu besänftigen, das ist ein Frommer. || Leicht zu erzürnen und schwer zu besänftigen, das ist ein Gottloser.

ihn die *Sinnesart von Sodom*. Das kann sich nur auf Ez 16⁴⁹ beziehen (Oesterley), wo es von Sodom heißt: es lebte selbst in Überfluß, gab aber den Elenden und Bedürftigen nichts ab.

V 10. ⁵Die zweite Menschenart vertritt der *Ungebildete* (עַם הָאֲרָץ II 5). Er kennt keine Scheu vor der Heiligkeit des Privateigentums (Hoffmann), er ist ganz altruistisch, kennt keine Selbstsucht gegenüber dem eignen, wohl aber gegenüber dem fremden Besitz.

V 10. ⁶Die dritte Sinnesart ist die des Frommen (חָסִיד); er ist altruistisch gegenüber dem eignen Besitz, verlangt aber nichts von dem Eigentum des anderen. Fagius vergleicht Mat 5⁴⁵f.

V 10. ⁷Der vierte Typus ist der des Gottlosen (רָשָׁע): er ist egoistisch, wenn es sein Eigentum, altruistisch, wenn es fremdes Eigentum angeht.

V 11. Der dritte Viererspruch: vier Gemütsarten.

V 11. ¹Die zweite Gruppe von Menschentypen ist an dem Gegensatz: Zorn (כַּעַס) und Sanftmut (רַצוֹן), Barschheit und Milde orientiert. Während für die Vertreter der dritten und vierten Sinnesart je eine bestimmte Definition gegeben wird (רָשָׁע — חָסִיד), heißt es bei dem ersten und zweiten Menschentypus „der Nachteil geht in dem Gewinn auf“, (יִצָּא בָּ) bzw. umgekehrt (ebenso V 12). Beidemale ist das Ergebnis gleich — nur ist der erste Charakter ein schwächerer und der zweite Charakter ein stärkerer (Herford²). Eine Verteilung der vier Gemütsarten auf die bekannten vier Temperamente will weder hier noch in den fünf anderen Gruppen gelingen.

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּתַלְמִידִים || מְמַהֵר לְשִׁמוּעַ וּמְמַהֵר לֵאבֹד | יֵצֵא שְׂכָרוֹ
 בְּהַפְסִדוֹ || קָשָׁה לְשִׁמוּעַ וְקָשָׁה לֵאבֹד | יֵצֵא הַפְסִדוֹ בְּשְׂכָרוֹ || מְמַהֵר לְשִׁמוּעַ
 וְקָשָׁה לֵאבֹד | חָכָם || קָשָׁה לְשִׁמוּעַ וּמְמַהֵר לֵאבֹד | זֶה חֵלֶק רָע:

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּנוֹתָנִי צְדָקָה || רוֹצֵה שְׂתֵּתָן וְלֹא יִתְּנוּ אֲחֵרִים | עֵינָיו רָעָה
 בְּשָׁל־אֲחֵרִים || יִתְּנוּ אֲחֵרִים וְהוּא לֹא יִתֵּן | עֵינָיו רָעָה בְּשָׁלוֹ || יִתֵּן וְיִתְּנוּ
 אֲחֵרִים | חֶסֶד || לֹא יִתֵּן וְלֹא יִתְּנוּ אֲחֵרִים | רָשָׁע:

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּהוֹלִכִי לְבֵית הַמְדָּרֶשׁ || הוֹלֵךְ וְאֵינִי עוֹשֶׂה | שֹׂכֵר הַלִּיכָה
 בִּידֹו || עוֹשֶׂה וְאֵינִי הוֹלֵךְ | שֹׂכֵר מַעֲשֶׂה בִידֹו || הוֹלֵךְ וְעוֹשֶׂה | חֶסֶד ||
 לֹא הוֹלֵךְ וְלֹא עוֹשֶׂה | רָשָׁע:

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּיוֹשְׁבִים לִפְנֵי חֲכָמִים | סְפּוּג וּמִשְׁפָּךְ מִשְׁמֶרֶת וְנִפְּהָ || סְפּוּג

V 12¹. Der vierte Viererspruch: die vier Schülertypen. Schnell lernen und treu das Gelernte behalten — das ist das Merkmal eines guten Schülers. Der Aufbau ist der gleiche wie in V 11. Nur tritt für den „Frommen“ naturgemäß hier der „Weise“ ein und wird letzterem nicht der Gottlose oder der Ungebildete gegenübergestellt, sondern heißt es von dem, der schwer auffaßt und leicht wieder vergißt: *das ist ein übles Los!* Denn schließlich hängt schweres Lernen und leichtes Vergessen nicht vom Willen, sondern von der schlechten Begabung oder Naturanlage ab (Bartenora, Rabe).

V 13¹. Der fünfte Viererspruch: die vier Arten der Almosenspender.

V 13 steht auffallenderweise zwischen den Schülerbeispielen V 12 und V 14/15, hat aber die allgemeine Struktur seiner Umgebung. Als Abwechslung tritt für die erste und zweite Art das *böse Auge* עֵין רָעָה, d. i. das *mißgünstige Auge* ein. Für das Almosengeben (צְדָקָה = Almosen, cf. II 7) werden zwei Hauptmöglichkeiten unterschieden: der eine gibt, oder die anderen geben, bzw. geschieht es von beiden Parteien. Je nachdem nun jemand wünscht, daß das Geben nur von ihm, oder von den anderen, bzw. von allen geschieht, oder nicht geschieht, bestimmt sich das Urteil über den Almosengeber: ist er selbstsüchtig

V 12¹ Vier Eigenschaften finden sich bei den Schülern. || Schnell im Auffassen und schnell im Vergessen, | sein Gewinn geht in seinem Schaden auf. || Schwer im Auffassen und schwer im Vergessen, | sein Schaden geht in seinem Gewinn auf. || Leicht im Auffassen und schwer im Vergessen, | das ist ein Weiser. || Schwer im Auffassen und leicht im Vergessen, | das ist ein übles Los!

V 13¹ Vier Arten gibt es unter den Almosenspendern. || Wer will, daß er gibt, die anderen aber nicht geben, | der ist mißgünstig betreffs des Vermögens anderer. || (Wer will, daß) die anderen geben, er aber nicht gibt, | der ist mißgünstig betreffs seines Vermögens. || (Wer will, daß) er gibt und auch die anderen geben, | der ist fromm. || (Wer will, daß) er nicht gibt und auch die anderen nicht geben, | der ist gottlos.

V 14¹ Vier Arten gibt es unter den Besuchern des Lehrhauses². || Wer hingeht, aber nicht danach handelt, | der hat das Verdienst des Hingehens. || Wer danach handelt, aber nicht hingeht, | der hat das Verdienst des Handelns. || Wer hingeht und danach handelt, | der ist fromm³. || Wer nicht hingeht und nicht danach handelt, | der ist gottlos.

V 15¹ Vier Arten gibt es unter denen, die vor den Weisen sitzen: | Schwamm², Trichter³, Seiher⁴ und Schwinge⁵. || Ein Schwamm, der

oder selbstlos? Der erste Geber, der nur selber geben will, tut es aus Ruhmsucht, er gönnt anderen nicht das Lob eines Wohltäters. Der zweite Geber, der selbst nichts geben will, handelt aus Geiz. Nur der Fromme ist wahrhaft selbstlos: er kennt nur die Not des anderen, die zu steuern aller und jedermanns Pflicht ist. Auch hat er Freude am Wohltun. Endlich der Gottlose gönnt aus Neid dem Bedürftigen auch nicht die geringste Gabe, von wo sie auch kommen würde.

V 14¹. Der sechste Viererspruch: die vier Schülertypen. Der wie die umgebenden Sprüche gebaute Spruch V 14 weicht von ihnen nur in dem ersten und zweiten Fall in den Worten ab: „Er hat den Lohn in seiner Hand“.

V 14. ²בֵּית הַמִּדְרָשׁ ist das *Studienhaus*, die *Akademie* (مَدْرَسَة), dann aber auch — so hier — das *Lehrhaus*.

V 14. ³Der Musterschüler (der „fromme“ Schüler) hat zwei Plus: eins als Hörer und eins als Täter des Worts. Die zwei unvollkommenen Schüler haben je ein Minus, sei es als Täter oder als Hörer. Der schlechte Schüler hat zwei Minus: eins als Hörer und eins als Täter.

V 15. Der siebente Viererspruch: ein vierfaches Studentengleichnis.

V 15. ¹V 15 behandelt wie die vorhergehenden Sprüche auch je zwei

שהוא סופג את-הכל || משפך שהוא מכניס בו ומוציא בו || משמרת
שהיא מוציאה את-היין וקולטת את-השמים || נפה שהיא מוציאה
את-הקמח וקולטת את-הסלת:

כל-אהבה שהיא תלויה בדבר | בטל דבר ובטלה אהבה || ושאינה תלויה
בדבר אינה בטלה לעולם || איזו היא אהבה שהיא תלויה בדבר | זו
אהבת אמנון ותמר || ושאינה תלויה בדבר | זו אהבת דוד ויהונתן:

כל-מחלקת שהיא לשם שמים | סופה להתקים | ושאינה לשם שמים |
אין סופה להתקים || איזו היא מחלקת שהיא לשם שמים | זו מחלקת
שמי והלל || ושאינה לשם שמים | זו מחלקת קרח ועדתו:

Gegensätze. Aber die Bezeichnung des einzelnen Schülertypus geschieht durch Vergleich mit einem nützlichen Hausgerät (Herford²). Den Ausgangspunkt bildet hier nicht das gute oder schlechte Gedächtnis (V 12), sondern das reife Werturteil, die rechte Wahl zwischen Wahrem und Falschem.

V 15. ²Dem Schwamm (ספוג, d. i. das griech. σπόγγος Mat 27 48), der reines und unreines Wasser unterschiedslos aufsaugt, gleicht der Mensch, der wahllos Gutes und Schlechtes in sich aufnimmt.

V 15. ³Ein Trichter (משפך aus Holz oder Ton hergestellt, siehe Krauß, Talmudische Archaeologie II, S. 224. 236) ist, wer, was er eben sich angeeignet hat, nicht lange bei sich behält.

V 15. ⁴Einem Seiher (משמרת — vgl. שמרים Hefen — aus Tuch, siehe Krauß a. a. O. II, S. 243), der den Wein durchläßt, aber die Hefen zurückbehält, gleicht der, der das Gute fahren läßt, das Schlechte aber aufbewahrt.

V 15. ⁵Eine Schwinde (נפה Jes 30 28) ist, wer das Feine zurückbehält, das Grobe aber von sich stößt. סלת, Feinmehl ist geradezu Bild für einen feinen, edlen Menschen (vgl. Levy im Lex. unter סלת). Von סלת abgeleitet ist סלת, feines Mehl aus einer großen Masse groben Mehles ausziehen, sieben. Über das Aussieben des סלת vgl. Krauß, Talmud. Archaeologie I, S. 98f. Nach Men VI 7 mußte das Mehl des Speisopfers bei der Webegarbe (Lev 23 9ff.) durch dreizehn Schwingen oder Siebe, das für die beiden Pfingstbrote (Lev 23 15ff.) durch zwölf und das für die Schaubrote durch elf gesiebt werden.

alles aufsaugt. || Ein Trichter, der hier aufnimmt und da hinausläßt. || Ein Seiher, der den Wein hinausläßt und die Hefen zurückbehält. || Eine Schwinge, die das Grobmehl hinausläßt und das Feinmehl zurückbehält.

2. Moralische Betrachtungen. Kap. V 16—19.

V 16¹ Jede Liebe, die an einer Sache hängt, | hört die Sache auf, so hört auch die Liebe auf. || Die aber nicht an einer Sache hängt, hört nimmermehr auf. || Welches ist eine Liebe, die an einer Sache hängt? | Das ist die Liebe Ammons und Tamars. || Die aber nicht an einer Sache hängt? | Das ist die Liebe Davids und Jonathans².

V 17¹ Jeder Streit³, der um die Sache Gottes geführt wird, | hat bleibenden Erfolg³; | der aber nicht um die Sache Gottes geführt, | hat keinen bleibenden Erfolg⁴. || Welches ist ein Streit, der um die Sache Gottes geführt wird? | Das ist der Streit Schammajs und Hillels⁵. || Und einer, der nicht um die Sache Gottes geführt wird? | Das ist der Streit Kōrachs und seiner Rotte.

V 16. Sinnliche und sittliche Liebe.

V 16. ¹Bei V 16 ist das Zahlenschema verlassen. Trotzdem bleibt der Zusammenhang von V 16—19 mit den vorhergehenden Versen gewahrt, indem wie V 10—15 auch V 16 ff. Tugenden und ihre Gegenteile vorgeführt werden.

V 16. ²Der erste Spruch unterscheidet zwei Arten von Liebe: 1. sinnliche oder irdische, 2. sittliche oder himmlische Liebe. Typus der ersten Art ist die Liebe zwischen Amnon und Tamar II Sam 13. Typus der anderen Art ist die Liebe zwischen David und Jonathan I Sam 18. Bei der ersten Art ist der Anfang Selbstsucht und das Ziel Selbstbefriedigung. Die andere Art der Liebe ist selbstlos und uneigennützig, sie erstrebt das Glück der geliebten Person und äußert sich in der gemeinsamen Neigung zur Pflege alles Edlen, Großen, Schönen und Wahren.

V 17¹. Berechtigter und unberechtigter Streit.

V 17. ²*מַחֲלָקֶת* (eine Bildung wie *מַפְלָת*, von *נָפַל*, *Trümmerhaufe*), biblisch-hebräisches, aber jüngeres, erst von Ezechiel und P an gebrauchtes Wort. Es bedeutet: 1. *Besitzteil* Ez 48²⁹, 2. *Abteilung* des Volkes, der Priester usw. 3. Hier in *Abōt*: Zerfallen in Abteilungen, Parteien, *Streit* (Levy im Lex.).

V 17. ³*הִתְקַיֵּם* = *bestätigt werden, Bestand, bleibenden Erfolg haben* (Goldschmidt, Strack).

V 17. ⁴V 17 stellt eine Richtlinie zur Beurteilung eines Streites, ins-

besondere eines Streites um religiöse Dinge auf und erläutert die beiden Seiten des Falles durch je ein bekanntes Beispiel aus der nationalen Geschichte. Wenn ein Streit ehrlich gemeint ist, dem Zweck dient, die Wahrheit festzustellen und nicht die Ordnung umzustürzen, so wird wirklich der Wahrheit gedient und die Ordnung behütet. Ein solcher Streit, wenn oft auch mit scharfen und vielen Worten geführt, ist nicht ergebnislos und daher berechtigt. Der lautere Kampf um die Wahrheit ist ein Kampf um die „Sache Gottes“ (eigentlich des *Himmels*, vgl. I 3, IV 12). Wenn schließlich auch nur die eine der streitenden Parteien den Sieg davontragen kann — denn es gibt keine doppelte Wahrheit —, so ist doch die Niederlage der anderen Partei ehrenvoll. Denn auch der Unterlegene kämpfte mit reinen Waffen. „This is a fine lesson, and one which ought to be taken to heart by every church that has persecuted heretics“ (Herford² S. 139).

Ein Streit, der nicht um der Sache willen, sondern nur aus Ehrsucht unternommen wird, um die eigne Person an die Stelle einer anerkannten Autorität zu setzen, ist eine Empörung gegen Gott und kann nur mit dem Untergang des Rebellen, also ergebnislos für den Streitenden ausgehen.

V 17. *Als Beispiel für die erste Art des Streites, oder für den berechtigten Streit, wird der Streit zwischen Hillel und Schammaj, bzw. der Anhänger Hillels und Schammajs (בית שמי und בית הלל) genannt. Denn wenn auch zumeist die Ansicht Hillels und seiner Schüler die Norm (הלכה) wurde, so wird doch auch der Name Schammajs und seiner Schüler in Ehren genannt. Handelt es sich doch bei dem Disput der beiden Gruppen für rabbinisches Empfinden um ehrliche und ebenbürtige Gegner im Kampf um religiöse Erkenntnisse und Wertobjekte*). Als Beispiel

*) Beider Konkurrenzschulen-Ansichten gelten als Worte des lebendigen Gottes, vgl. b Erub 13 b (Hoffmann). אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמי ובית הלל. הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצתה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנזחין ועלובין היו ושנזחין דבריהן ודברי בית שמי ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמי לדבריהן (vgl. Goldschmidt II, 40): „R. Abba sagte, es sagte Schemu'el: Drei Jahre stritten die Schammajiten und die Hilleliten. Diese sagten: die Halakha ist nach uns, jene sagten: die Halakha ist nach uns. Da erging eine bať kol (S. 164) und rief: Die einen und die anderen sind Worte des lebendigen Wortes, aber die

für die zweite Art des Streites wird die Empörung Kōrachs und seiner Rotte wider die Autorität Moses und Ahrons Num 16 genannt. Wie Ab V 17 ist auch im NT Jud Vers 11 Kōrach Beispiel des Widerspruchs (ἀντιλογία) gegen eine anerkannte Persönlichkeit. Merkwürdig ist, daß Apg 5 38f. der Pharisäer Gamaliel wie der anonyme Verfasser von Ab V 17 die zwei gleichen Streittypen unterscheidet: nur ist in Apg die verwerfliche Art (= ἐξ ἀνθρώπων) zuerst und die lobenswerte Art (= ἐκ θεοῦ) zuletzt angeführt. Für den ersten Fall dienen in Apg als Belege zwei geschichtliche Beispiele; für den anderen Fall gilt als mögliches Beispiel die Häresie „des Petrus und der Apostel“. Welche geschichtlichen Beziehungen zwischen den verwandten Aussagen Apg 5 38f. und Ab V 17 bestehen, ist schwer zu sagen.

Halakha ist nach den Hilleliten. Wenn aber die einen und die anderen Worte des lebendigen Gottes sind, weshalb verdienten die Hilleliten, daß man die Halakha nach ihnen festsetzte? Weil sie sanftmütig und demütig waren und ihre Worte und die Worte der Schammajiten durchstudierten, und nicht bloß dies, sondern sie stellten die Worte der Schammajiten ihren eignen Worten voran.“ Verallgemeinernd heißt es b Chag 3 b (Hoffmann) von den einander widerstrebenden Ansichten der Schriftgelehrten: Sie sind alle göttlichen Ursprungs: בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות ועוסקין בתורה: הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כלם נתנו מרועה אחד אל אחד נתנו פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא דכתיב וידבר אלהים את כל הדברים האלה (vgl. Goldschmidt III 787/8): „Die Ba‘ale asufoth (Koh 12 11) das sind die Gelehrten, die da sitzen in den Versammlungen und sich mit der Tora beschäftigen: Diese erklären für unrein und jene für rein; diese erklären für verboten, jene für erlaubt; diese erklären für unbrauchbar, jene für brauchbar. Vielleicht denkt da jemand: Wie kann ich demnach die Tora erlernen? (Darauf) sagt die Schrift (Koh 12 11): ‚Sie alle sind von einem Hirten gegeben‘, ein Gott gab sie, ein Leiter sprach sie, aus dem Mund des Herrn aller Kreaturen, gepriesen sei er, sind sie, denn es ist geschrieben: ‚Und es sprach Gott alle diese Worte‘ (Ex 20 1).“ Wie gründlich bei dem Torastudium die Diskussionen ausfallen konnten, lehren die Erub 13 b aufbewahrten Nachrichten: אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: תלמיד היה לו לרבי מאיר וסומכוס שמו. שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה: תנא תלמיד היה ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים „R. Abbahu sagte, es sagte R. Jochanan: R. Meir hatte einen Schüler Namens Symmachos, der über jeden unreinen Gegenstand 48 Gründe der Unreinheit und über jeden reinen Gegenstand 48 Gründe der Reinheit sagte. Man erzählt: Es war ein tüchtiger (ותיק nicht = εὐθικός, Levy im Lex. I, S. 506, sondern = وثيق, ebenda S. 560) Schüler in Jabne, der mit 150 Gründen das Kriechtier (שרץ) für rein erklärte.“

כָּל-הַמְּזוּכָה אֶת-הָרָבִים | אֵין חָטָא בָּא עַל-יָדוֹ || וְכָל-הַמְּחִטִּיא אֶת-
הָרָבִים | אֵין מְסַפִּיקִין בְּיָדוֹ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה || מִשָּׁה זָכָה וְזָכָה אֶת-הָרָבִים |
וְזָכוֹת הָרָבִים תְּלִיזָה בּוֹ | שֶׁנֶּאֱמַר צְדָקָת יְיָ עֲשֵׂה וּמִשְׁפָּטיו עִם-יִשְׂרָאֵל ||
יִרְבְּעַם חָטָא וְהַחֲטִיא אֶת-הָרָבִים | חָטָא הָרָבִים תְּלִוי בּוֹ | שֶׁנֶּאֱמַר עַל-
חַטֹּאות יִרְבְּעַם אֲשֶׁר חָטָא וְאֲשֶׁר הִחֲטִיא אֶת-יִשְׂרָאֵל:

כָּל-מִי שִׁישׁ-בּוֹ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים תִּלְמִידוֹ שֶׁל-אַבְרָהָם אָבִינוּ || וּשְׁלֹשָׁה
דְּבָרִים תִּלְמִידוֹ שֶׁל-בְּלָעַם הָרָשָׁע || עֵין טוֹבָה וְנֶפֶשׁ שְׁפָלָה וְרוּחַ גְּמוּכָה |
תִּלְמִידוֹ שֶׁל-אַבְרָהָם || עֵין רָעָה וְנֶפֶשׁ רַחְבָּה וְרוּחַ גְּבוּהָה | תִּלְמִידוֹ

V 18¹. Zurechnung oder Übertragung von Tugend und Sünde.

V 18. ²Wer viele Menschen (הָרָבִים Dan 12³; οἱ πολλοί Röm 5 15. 19) zu verdienstlichen Handlungen angeleitet hat, dem schadet keine persönlich begangene Sünde (eigentlich: *über dessen Hand kommt keine Sünde, hat keine Sünde Gewalt*). Er wird dafür nicht gestraft. Denn die vielen von ihm veranlaßten und ihm eigentlich zu gute zu schreibenden verdienstlichen Handlungen der anderen machen seine eignen etwaigen Sünden bei weitem wett.

V 18. ³Umgekehrt: Wer selbst Sünden begangen und viele andere zur Sünde verleitet hat, dem kann keine Buße (תְּשׁוּבָה) nützen (eigentlich: *dem läßt man nicht gelingen, Buße zu tun*. Subjekt zu מְסַפִּיקִין sind die Sünden, oder die Strafengel, was auf das Gleiche hinauskommt). Der durch ihn bei anderen veranlaßten und ihm aufs Konto gesetzten Sünden — ganz abgesehen von seinen eignen Schlechtigkeiten — sind gar zu viele, als daß im Falle der Buße eine Generalabsolution für alle seine Schandtaten: die direkten und die indirekten, möglich wäre.

V 18. ⁴Beispiel für den ersten Fall ist Mose; Belegstelle Dtn 33²¹.

V 18. ⁵Beispiel für den anderen Fall ist Jerobeam I.; Belegstelle I Kön 14¹⁶. 15³⁰.

V 18. ⁶Der Text beschäftigt sich mit dem schwierigen Problem der Solidarität von Ich und Masse, ohne es vollbefriedigend zu lösen, oder die Grenzen der Lösung zu erkennen. Geschichtlich angesehen mag die Theorie zutreffen: nach seinen guten oder schlechten Taten wird der Held bemessen! Und doch wird unter zwei großen Wohltätern der Menschheit der mehr geschätzt sein, der auch persönlich ein edler

18¹ Wer viele zur Gerechtigkeit führt, | dem schadet keine Sünde². || Wer aber viele zur Sünde verführt, | dem läßt man nicht gelingen, Buße zu tun³. || Mosche⁴ war gerecht und führte viele zur Gerechtigkeit, | und das Verdienst vieler haftete an ihm. | Denn es heißt: „Die Gerechtigkeit des Herrn hat er geübt und seine Rechte mit Israel.“ || Jarob'am⁵ sündigte und verführte viele zur Sünde, | und die Sünde vieler haftete an ihm. | Denn es heißt: „Wegen der Sünden Jarob'ams, die er beging und zu denen er Israel verführte⁶“.

19¹ Jeder, der drei Dinge an sich hat, ist ein Schüler unseres Vaters Abraham; || drei (andere) Dinge, ein Schüler des gottlosen Bil'am. || Ein gutes Auge, ein bescheidener Sinn und ein demütiger Geist: | das ist ein Schüler Abrahams². || Ein böses Auge, ein gieriger Sinn und ein hochmütiger Geist: | das ist ein Schüler Bil'ams³. || Was ist der Unter-

Mensch ist. Und von zwei Erzbösewichten, deren schlechtes Beispiel Tausende angesteckt hat, wird doch der anders beurteilt werden, der seine Schandtaten aufrichtig bereut, als der, der bis an sein Ende verstockt bleibt, mag auch die in die Sünden des Einzelnen verstrickte Masse von seiner Reue so wenig wie von seiner Halsstarrigkeit einen unmittelbaren Nutzen haben.

V 19¹. Abrahams- und Bil'ams-Schüler. V 19. Zuerst wird ihr verschiedenes Grundwesen und dann ihr entgegengesetztes Geschick beschrieben.

V 19. ²Kennzeichen der Abrahamsschüler sind: 1. עֵין טוֹבָה, *ein gutes Auge* (II 9 a), *Selbstlosigkeit, Wohlwollen*. 2. נֶפֶשׁ שְׂפִלָּה — in einigen Handschriften an dritter Stelle stehend — *eine bescheidene Seele, Sanftmut*, und 3. רִיחַ נְמוּכָה (Part. Nikt. נְמוּךְ, f. נְמוּכָה, im bibl. Hebr. nur als Kal vorkommend), *ein niedergedrückter Geist, Demut*. Als biblische Belegstellen für die bereits durch den Stammvater Abraham bewährten drei Tugenden gelten nach Maimonides 1. Gen 14²¹ ff.: das Wohlwollen, das Abraham dem König von Sodom bekundete. 2. Gen 18²⁷: das Bekenntnis Abrahams, daß er vor Gott nur Staub und Asche sei; und 3. Gen 12¹¹ (von Maimonides als Beweis für die Keuschheit Abrahams gewertet): erst bei dem Zug nach Ägypten habe Abraham zu Sara gesagt, ich weiß, daß du ein schönes Weib bist.

V 19. ³Kennzeichen der Schüler Bil'ams sind die entgegengesetzten Eigenschaften; 1. עֵין רָעָה, *ein böses Auge, Selbstsucht, Neid*; 2. נֶפֶשׁ רָחֲבָה — in einigen Handschriften an dritter Stelle genannt — *ein gieriger Sinn*; und 3. רִיחַ גְּבוּהָה, *ein hochmütiger Geist*. Die biblischen Belegstellen für diese drei Eigenschaften Bil'ams, die sich auf seine Schüler

שֶׁל-בָּלָעַם || מֵה-בֵּין תַּלְמִידָיו שֶׁל-אַבְרָהָם לְתַלְמִידָיו שֶׁל-בָּלָעַם || תַּלְמִידָיו
 שֶׁל-בָּלָעַם יוֹרְדִים לְגִיהֶנָּם || שְׁנֹאֲמַר | וְאַתָּה אֱלֹהִים תּוֹרְדָם לְבָאֵר
 שַׁחַת | אֲנָשֵׁי דָמִים וּמְרָמָה לֹא יִחַצּוּ יְמֵיהֶם וְאֲנִי אֲבַטַח בָּךְ || אָבֵל
 תַּלְמִידָיו שֶׁל-אַבְרָהָם אָבִינוּ יוֹרְשִׁים גֵּן עֵדֶן || שְׁנֹאֲמַר | לְהַנְחִיל אֶהְבִּי
 יֵשׁ וְאוֹצְרוֹתֵיהֶם אֲמַלֵּא:

forterbten, sind nach Maimonides 1. Dtn 23 5: Bil'am wollte Israel verfluchen; 2. Num 25 1ff. 31 16: Wie er selbst wollüstig war, verleitete Bil'am die Israeliten zur Unzucht mit den fremden Frauen; 3. Num 24 4: Als Nichtisraelit maßte Bil'am sich an, Worte Gottes zu vernehmen!

V 19. ⁴Das Geschick beider Schülertypen entspricht ihrer Gesinnungsart. Die Bil'amsschüler — in einzelnen Handschriften haben die Abrahamsschüler den Vortritt — fahren zur Hölle, fallen dem ewigen Verderben anheim, die Abrahamsschüler aber ererben das Paradies. Manche Handschriften (cf. den textkritischen Anhang) betonten, daß schon auf Erden die Abrahamsschüler besser daran sind als ihre Gegner: sie haben in dieser Welt zu essen, d. h. führen im Diesseits ein glückliches Leben (Volz, Jüdische Eschatologie S. 153). Auf die Bil'amsschüler wird das Schriftwort Ps 55 24, bald in kürzerem, bald in vollständigem Text, auf die Abrahamsschüler Prov 8 21 angewendet*).

Die Schüler Abrahams und die Schüler Bil'ams stehen sich gegenüber als die Vertreter der wahren und der falschen Lehre, oder als die frommen und die gottlosen Menschen (Volz, S. 77 f.). Natürlich sind die Anhänger Abrahams die Israeliten als die Erben, Inhaber und Erfüller der göttlichen Tora. Ihre Gegner, die Anhänger Bil'ams sind die Abtrünnigen, die Verächter der Tora und die Diener eines widergöttlichen Gesetzes**). Da in der Zeit der werdenden Mischna der größte Zwiespalt im Judentum durch die vom Standpunkt des Gesetzes

) Die Rabbinen berechnen die menschliche Lebensdauer nach Ps 90 10 auf 70 Jahre. Wenn es also in dem Zitat Ps 55 24 heißt: Die Gottlosen bringen es nicht auf die Hälfte ihrer Lebenszeit, so will das besagen: sie werden noch nicht 35 Jahre alt. Nach b Sanh 106 b war Jesus (= „Bil'am der Lahme“ בָּלָעַם הַגִּירָא) — s. die übernächste Anm. — 33 Jahre alt, als er getötet wurde. Zur Lahmheit Jesu nach jüdischem Denken s. Levy i. Lex. I, S. 236 unter בָּלָעַם u. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben 1910, S. 42 Anm. 4. — In dem אֹהֲבֵי Prov 8 21 findet Maimonides einen Hinweis auf אֹהֲבֵי, das Jes 41 8 Ehrenname Abrahams ist.

**) In diese Zweiteilung der Parteien spielt irgendwie der Dualismus der persischen Religion herein.

schied zwischen den Schülern Abrahams und den Schülern Bil'ams? || Die Schüler Bil'ams fahren hinunter zur Hölle. || Denn es heißt: | „Du aber, Gott, stürzest sie hinab in die tiefe Grube. | Die Mörder und Betrüger werden ihre Tage nicht halb ausleben; ich aber vertraue auf dich!“ || Jedoch die Schüler unseres Vaters Abraham ererben den Garten Eden. || Denn es heißt: | „Um die, die mich lieb haben, ein bleibendes Gut erben zu lassen und um ihre Schatzkammern zu füllen“⁴.

Mosis nur als Häresie angesehene Sekte der Christen hervorgerufen wurde, so sind mit den Schülern Bil'ams die Christen gemeint. Insbesondere wurden mit dem Schimpfnamen Bil'amsschüler die vom Väterglauben abgefallenen und zu der im Sinne des damaligen traditions-treuen Judentums als Irrlehre oder Heidentum beurteilten neuen Lehre übergegangenen Volksgenossen bedacht. Wie Sanh X 2 b Sanh 106 b ist Ab V 19 Bil'am Deckname für Jesus*).

Die gehässigen Worte über Bil'am und seine Schüler Ab V 19 sind ein Nachhall aus den erbitterten Kämpfen zwischen Judentum und Christentum während der ersten anderthalb Jahrhunderte der christlichen Ära. Sah sich mehr noch als in seiner inneren Entwicklung das orthodoxe Judentum in seinem äußeren Fortgang — dem Werben um Proselyten Mat 23 15 — durch die neue Lehre bedroht und behindert, und haßte es darum den aus den eignen Reihen hervorgegangenen Rivalen mit der ganzen ehrlichen Glut des zähen Verfechters des bewährten Alten gegenüber dem stürmischen Neuerer, so verdichteten sich die bittren Erfahrungen, die die junge Christengemeinde mit ihren jüdischen Gegnern machte — Verfolgung, Verhöhnung, Aufreizung der heidnischen Bevölkerung, Verleumdung bei der Obrigkeit — zu heftigen und lieblosen Urteilen über Juden und Judentum, die ebenso bedauer-

) So Levy im Neuhebr. und Chaldäischen Wörterb. I, S. 236 unter בלעם und in seinem Chald. Wörterb. über d. Targumim 1867 I, S. 337 unter בלעים und Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben 1910, S. 43. Nach Strack a. a. O., S. 26* Anm. 2 hat in neuerer Zeit zuerst S. J. L. Rapoport (Ende 1833) ausgesprochen, „daß mit Bil'am in der talmudischen Literatur mehrfach Jesus gemeint sei.“ Während Strack in der eben genannten Schrift speziell Ab V 19 בלעם auf Jesus deutet, sagt er in den Noten zu seiner Übersetzung der Pirkê 'Abôt V 19 4. Aufl. 1915 nicht deutlich, wie er jetzt über Ab V 19 denkt. Für Herford¹ (1913) ist Bil'am Ab V 19 „perhaps a covert reverence to Jesus“; hingegen bestreitet Herford² in seinem neuen, für jüdische Leser bestimmten Kommentar zu P. Ab (1925) eine solche Beziehung von Bil'am auf Jesus. Oesterley schweigt sich ganz aus. — Im NT ist Bil'am Ju 11, II Petr 2 15 und Apc 2 14 Typus des zum Heidentum, insbesondere zur Unzucht verleitenden Irrlehrers.

יְהוּדָה בֶּן-תִּימָא אָמַר || הָיָי עוֹ בְּנֶמֶר וְקַל בְּנֶשֶׁר וְרֵץ בְּצִי וְגִבּוֹר
כָּאֲרִי | לַעֲשׂוֹת רָצוֹן אָבִיךָ שְׁבַשְׁמִים:

הוּא הָיָה אָמַר || עוֹ פָּנִים לְגִיהֶנָּם וּבוֹשׁ פָּנִים לְגַן עֵדֶן || יְהִי רָצוֹן
מִלְפָּנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאַל־הִי אֲבוֹתֵינוּ | שְׁתַּבְּנָה עִירְךָ בְּיָמֵינוּ וְתַתֵּן חֶלְקֵנוּ
בְּתוֹרָתְךָ:

lich und verwerflich sind, wie die von gegnerischer Seite über Christus und die Christen. Daß in Zeiten der an sich notwendigen Religionskrisen die Parteien hart auf hart mit einander streiten, und am erbittertsten der Kampf mit Worten, besonders aber mit der gefährlichsten Waffe, der den Streit verewigenden und der Nachwelt überliefernden Feder geführt wird, ist übersattsam bekannt! Zeugen der litterarischen Fehde zwischen Juden und Christen aus der Zeit des von dem Judentum sich ablösenden Christentums sind u. a. Talmud und Neues Testament. Für die antichristliche jüdische Polemik, vgl. im allgemeinen Stracks oben- genannte Schrift: Jesus, die Häretiker usw. 1910. Ein Bruchstück der christenfeindlichen jüdischen Streitkunst ist unser Text Ab V 19. Den klassischen Ausdruck hat der ehemalige, Christus und die Christen hassende Geist des Judentums gefunden in der auf Samuël den Kleinen (Ab IV 19. V 21) zurückgehenden Fluchformel wider die Christen, die dem bekannten Sch'monē 'Esrē-Gebet einverleibt ist, siehe Schürer II⁴, S. 544, Anm. 161. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete 1910, S. 13. O. Holtzmann, Berakot 1912, S. 16. Bousset-Greßmann, Religion des Judentums³, S. 177.

Wie Paulus einst als Pharisäer strengster Richtung die christliche Gemeinde aufs tödlichste haßte und verfolgte Gal 1 13. 14, I Kor 15 9, Phil 3 6, so hat er nach seiner Bekehrung dem Haß des Abtrünnigen gegen das angestammte Volk mehr als einmal leidenschaftlichen Ausdruck gegeben. So sagt er I Thes 2 15: die Juden gefallen Gott nicht und sind allen Menschen zuwider καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων, καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων. Seinetwegen möchten die für die Beschneidung eifernden Juden sich verstümmeln lassen Gal 5 12 (ἀποκόψονταί). Phil 3 2 schilt er sie κύνες. Dem Apokalyptiker Apc 2 9, 3 9 bilden die Juden eine συναγωγή τοῦ σατανᾶ. In den Streitgesprächen des Johannes-Evangeliums heißt es von den Juden Joh 8 23: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ. Sie haben 8 44 den Teufel zum Vater: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου

C. Sprüche von bestimmten Autoren. Kap. V 20—23.

20a J'huda ben-Tema¹ sagte: || Sei mutig wie ein Leopard, leicht wie ein Adler, schnell wie eine Gazelle und stark wie ein Löwe², | den Willen deines Vaters im Himmel³ zu vollführen.

20b Derselbe sagte: || Wer frechen Angesichts ist, kommt in die Hölle; wer verschämten Angesichts, in den Garten Eden¹. || Möge es gefällig sein vor dir², Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, | zu bauen deine Stadt³ in unseren Tagen und uns unseren Anteil an deiner Tora zu geben⁴.

עֲסֵרֶי וְיֵשׁוּעַ וְיֵשׁוּעַ וְיֵשׁוּעַ — Synagoge und Kirche, die einander viel zu verdanken haben, haben einander auch viel zu vergessen und zu verzeihen!

V 20 beginnt eine neue Reihe von Sprüchen, die wieder bestimmten Urhebern zugewiesen sind.

V 20a. ¹J'huda ben-Tema gehörte nach b Chag 14a (Hoffmann) zu den בעלי משנה „den Mischnakundigen“. Seine Lebenszeit ist nicht sicher zu bestimmen. Strack, Einl.⁵ S. 133 reiht ihn unter die Zeitgenossen Rabbis ein. In ARN ■ 41 (Schechter S. 133) werden außer Ab V 20 noch mehrere andere Aussprüche von J'huda ben-Tema abgeleitet.

V 20a. ²Sein Spruch Ab V 20a umschreibt mit vier dem Tierreich entlehnten lebhaften Bildern die Pflicht der steten und völligen Bereitschaft den (in der Tora niedergelegten) Willen Gottes auszuführen.

V 20a. ³Zur Bezeichnung Gottes als des „himmlischen Vaters“ des einzelnen Frommen, siehe Volz, Jüdische Eschatologie, S. 108. 115. 299. K. Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums 1910, S. 192ff. Bertholet, Bibl. Theol. des AT II 1911, S. 190. 370f. Hölscher, Gesch. der isr. und jüd. Religion 1922, S. 180f. Bousset-Greßmann, Religion des Judentums³, S. 377f.

V 20b. ¹Als Kardinaltugend des Frommen gilt hier die Demut; sie öffnet auch den Himmel für ihn. Umgekehrt ist Frechheit (Dtn 28⁵⁰), das Kennzeichen des Gottlosen Prov 21²⁹ (Bartenora), die sicherste Führerin zur Hölle*).

V 20b. ²Zur Hypostasierung der רצון siehe V 2a² und ⁴.

*) Daß der Text V 20b הוא bis עדן in M fehle, wie Strack, der Herausgeber dieser Handschrift (1912), in seiner Ausgabe der Pirqê Aboth 1915 (S. 35 Anm. c) noch behauptet, ist ein Irrtum. M bietet diesen Text, den bereits Goldschmidt Bd. VII 1903, S. 1171 in den Varianten zu P. Ab abdruckt, als Ausspruch des J'huda ha-Nasi'. Wohl aber fehlt dann in M der Rest von V 20b (cf. Hoffmann).

הוא הִיה אוֹמֵר || בֶּן-חֲמִשׁ שָׁנִים לְמִקְרָא | בֶּן-עֶשֶׂר לְמִשְׁנָה | בֶּן-שְׁלֹשׁ-
 עֶשְׂרֵה לְמִצּוֹת | בֶּן-חֲמִשׁ-עֶשְׂרֵה לְתַלְמוּד | בֶּן-שְׁמוֹנֶה-עֶשְׂרֵה לְחֻפָּה | בֶּן-
 עֶשְׂרִים לְרֹדֶף | בֶּן-שְׁלֹשִׁים לֶכֶת | בֶּן-אַרְבָּעִים לְבִינָה | בֶּן-חֲמִשִּׁים לְעֶצֶה |
 בֶּן-שְׁשִׁים לְזָקְנָה | בֶּן-שִׁבְעִים לְשִׁיבָה | בֶּן-שְׁמוֹנִים לְגִבּוּרָה | בֶּן-תְּשַׁעִים
 לְשׁוּחַ | בֶּן-מֵאָה כָּאֵלוּ מֵת וְעָבַר וּבָטַל מִן-הָעוֹלָם:

V 20b. ³Die Bitte um Bau der Stadt (d. i. Jerusalems), bedeutet für die Zeit der fertigen Mischna, eine Bitte um Wiederaufbau der zerstörten Stadt und ihres Tempels. Vor diesem Datum gehört die Erbauung der Stadt zu den Wünschen für die messianische Zeit Ps 147 2, JSir 517 (Smend S. 93), Tob 13 16, Sch^amonē ‘Esrē 14 (paläst. Text).

V 20b. ⁴d. h. Erfülle an uns die Verheißungen, die im Gesetz für die, die es halten, in Aussicht gestellt sind.

Die Worte V 20b erwecken ganz den Eindruck eines abschließenden Textes. V 20b ist eine der Wegemarken für die Entstehungsgeschichte unseres Traktates.

Die menschlichen Lebensalter „a favourite theme of all moralists“ (Herford²) V 21.

Im Ganzen sind es 14 Stationen, die sich zu drei Hauptstationen: Kindes- und Jünglingsalter, Mannesalter und Greisenalter zusammenfassen lassen (Krauß, Talmudische Archäologie II, S. 22; Herford²). Die erste Gruppe umfaßt die sechs ersten Stationen und reicht bis zum 20. Jahr. Einen Einschnitt bildet hier das 13. Jahr, als die Grenze zwischen dem Kindes- und dem Jünglingsalter. Die zweite Gruppe, die nächsten vier Stationen umfassend, endet bei dem 60. Jahr. Herford² will zwar die Zeit bis zum 70. Jahr mit hereinziehen. Allein nach Lev 27 1–8, wo das dem Mannesalter von ‘Abôt V 21 entsprechende kräftige oder Arbeitsalter des Menschen eben die Spanne zwischen dem 20. bis 60. Jahre ist, wird auch V 21 die zweite Gruppe nur bis zum 60. Jahre gerechnet werden müssen. Das Greisenalter umspannt dann die letzten vier Stationen oder das 60. bis 100. Jahr.

V 21. ¹Das ganze Leben des Menschen wird auf die schriftliche und auf die mündliche Tora basiert. Die erste Hauptperiode, bis zum 20. Jahr reichend, ist völlig mit der theoretischen Ausbildung des Menschen erfüllt. Über Lehrstoff und Lehrgang in den jüdischen Schulen s. Schürer II⁴, S. 491–497. Krauß, Talmud. Archäologie III, S. 199 ff. 230 ff. Bousset-Greßmann, Religion des Judentums³, S. 181 f. Der Unterricht beginnt mit dem 5. Lebensjahre (vgl. II Tim 3 15 ἀπὸ βρέφους), und zwar mit dem

21 Derselbe*) sagte: || Mit 5 Jahren zur Bibel, | mit 10 zur Mischna, | mit 13 zur Gebot(sübung), | mit 15 zum Talmud, | mit 18 zum Brautgemach, | mit 20 zum Erwerben¹, | mit 30 zur Vollkraft, | mit 40 zur Einsicht, | mit 50 zum Rat, | mit 60 zum Alter², | mit 70 zum Greisenalter, | mit 80 zum Höchstalter, | mit 90 zum Gebücktsein, | mit 100 wie gestorben und fortgegangen und geschwunden aus der Welt³.

*) Nach I 13 u. ö. kann das **הוא** sich nur auf den Tradenten des unmittelbar vorhergehenden Spruches, also hier auf Jehuda b. Tema beziehen. In einer Reihe von Handschriften (vgl. den textkritischen Anhang) und auch in Ab. d^e Rabbi Nathan fehlt V 21. M hat nach **בְּתוֹרַת** V 20 noch einmal den Text IV 19 **שְׂמוּאֵל** **הוּא הִיא אוֹמֵר בֶּן־חֲמִשׁ יוֹגֵר** und fährt dann fort **הָקֵטֵן אוֹמֵר וְיֹגֵר**. Danach geht also der Text nach M (und ebenso nach Strack in J²) auf Samuel den Kleinen (IV 19) zurück; vgl. schon Hoffmann. Unter den neueren Kommentatoren bemüht sich besonders Herford² Ab V 21 auf Samuel zu beziehen, sei es, daß der Ausspruch von ihm selbst stammt, oder, was ihm plausibler dünkt, auf ihn gemünzt ist.

מִקְרָא *), d. i. *der* (heiligen) *Schrift* oder der schriftlichen Tora (s. S. 2). Danach folgt die mündliche Tora: **מִשְׁנָה**, d. i. die Interpretation des Gesetzes, und **תַּלְמוּד**, oder die Diskussion über die Mischna. Für Bibel, Mischna und Talmud ist je ein Lehrgang von fünf Jahren vorgesehen. In das 13. Lebensjahr, die Zeit der Pubertät Gen 17 25, fällt die Mündigkeitserklärung des Knaben. Er gehört nun zu den Erwachsenen und ist fortan verpflichtet zur Ausübung der Gebote (**מִצְוֹת**) und verantwortlich für seine Handlungen. Er ist jetzt ein **בֶּר־מִצְוָה** (Schürer II, S. 496), d. i. eben ein zur Ausübung der Gebote Verpflichteter. (Die Bar-Mis̄wa-feier entspricht der christlichen Konfirmation.) Das 18. Jahr gilt als Heiratsalter. Die Heirat — der Eintritt in die **חֻפָּה**, d. h. (cf. Jo 2 16, Ps 19 e) in das Brautgemach — gehört zu den obersten Pflichten des jungen Mannes. Hängt doch von ihrer Erfüllung der Bestand der heiligen Gemeinde ab! Durch Worte wie „Ein Jude, der kein Weib hat, ist kein

*) **מִקְרָא** ein spezifischer Terminus von P, da Jes 1 13 **קִרְא** als alter Text kaum in Betracht kommt, bedeutet im AT: 1. Einberufung, 2. die einberufene Versammlung, 3. Neh 8 8 die Vorlesung (LXX ἀναγνώσις) eines Schrifttextes bzw. den vorgelesenen Schriftabschnitt (so Siegfried z. St. in Nowacks Handkommentar z. AT 1901). Mit letzterem Sprachgebrauch — auch die übrigen Bedeutungen von **מִקְרָא** kommen im jüngeren Hebräisch vor — hängt der Wortsinn zusammen, den 'מ zur Zeit der Mischna oft hat: „die Bibel, heilige Schrift, das Buch, das gelesen wurde —

vgl. das arab. **قُرْآن** der Koran, das heilige Lesebuch —; im Gegensatz zu Mischna, Midrasch und Talmud, welche, wenn sie auch von dem einen oder dem anderen niedergeschrieben waren, öffentlich bloß *auswendig* vorgetragen werden durften“ (Levy, Neuhebr. Wörterb. III, S. 228).

בן-בג-בג אוֹמֵר || הַפֶּךְ-בֶּה וְהַפֶּךְ-בֶּה | דְּכֹלֵא בֵּה וְכֹלֵךְ בֵּה | וּמִנֵּה לֹא
תִּזְוֶעַ שְׂאִין לָךְ מִדָּה טוֹבָה מִמֶּנָּה:

Mensch“ wurde der Unverheiratete (der רֶוֶק, d. i. eigentlich der Leergebliebene) geächtet (Krauß II, S. 25). Mit der Begründung des eignen Hausstandes beginnt dann die Sorge für den Unterhalt der Familie. Das muß, die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt, mit dem לָרֶדֶךְ gemeint sein, mag man nun das Verb רָדַךְ, *jagen, verfolgen* absolut fassen, oder ein Objekt sich hinzuergänzen. Bei רָדַךְ an die Verfolgung der Feinde und so an den beginnenden Kriegsdienst zu denken, dafür ist das Verb zu allgemein — auch besteht ja der Kriegsdienst nicht bloß im Verfolgen des Feindes! — obwohl hierzu das 20. Jahr passen würde, das nach Ex 30 14, Num 13 der Anfang der Militärdienstpflicht ist. Mit רָדַךְ wird also das *Erjagen* eines bestimmten Berufes oder Gewerbes gemeint sein (Bartenora), wodurch die Existenz und Mehrung der Familie gesichert ist. Mit der erreichten sechsten Station oder dem 20. Lebensjahr und der Übernahme eines praktischen Lebensberufes ist nun die erste Hauptperiode des Lebens abgeschlossen und der junge Mann erst vollmündig und ein ordentliches Mitglied der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft geworden. Findet mit dem 20. Jahre die theoretische Ausbildung auf Grund des schriftlichen und mündlichen Gesetzes ein gewisses Ende, so ist jetzt die Erfüllung der von dem Gesetz geforderten Pflichten, die schon mit dem 13. Lebensjahre anhebt, der Hauptzweck. Nicht schon im Studium, sondern erst in Studium und Praxis, im Tun der Gebote kommt die Tora zu ihrer vollen Auswirkung und Geltung. Die Tora gibt nicht bloß für den eigentlichen Gottesdienst Anleitung, sondern das ganze Leben mit allen seinen Pflichten ist eine Erfüllung der Tora, ein ununterbrochener Gottesdienst. Denn die Tora enthält vor allem auch die ethischen Pflichten und sorgt für die Charakterbildung, von der alle Entscheidungen über das Tun und Lassen des Menschen abhängen. In der Religion wurzelt die Ethik, und wiederum ist die Religion die Führerin zur חֻמָּה oder der praktischen Vernunft und der Kunst in allen Lebenslagen sich so zu benehmen, wie es der einzelne vor Gott und den Menschen eines guten Willens verantworten kann. So ist die Gesamttora das Universalbuch oder die magna charta des jüdischen Frommen.

V 21. ²Die zweite Hauptperiode, das 20. bis 60. Jahr umfassend, ist die Zeit der körperlichen und geistigen Vollreife (בִּינָה — כֹּחַ). Fagius führt als Parallele zu den Aussagen über die Lebensalter zwischen 20 und 50 Jahren das deutsche Sprichwort an: „Vuur vor

V 22 Ben Bag-Bag¹ sagte: || Wende sie hin und wende sie her², | denn alles ist in ihr und dein Ganzes ist in ihr³. | Weiche nicht von ihr⁴, denn es gibt kein besseres dir (zugefallenes) Maß als sie⁵.

zwenzig jaren nit hipsch wirt, Und vor dreißig jaren nit starck, Vor vierzig jaren nit witzig, Vor funffzig jaren nit reich, an dem ist alle Hoffnung verloren.“

V 21. ⁸Mit 60 Jahren beginnt bereits die absteigende Linie des menschlichen Lebens. Zu גְּבוּרָה verweisen alte und neue Kommentatoren auf Ps 90¹⁰ als Vorbild. Dem Abbau und Verfall des menschlichen Lebens, das meist schon beim 70., spätestens beim 80. Jahre seinen Ausklang gefunden hat, sind die vier letzten Dezennien vorbehalten.

Zum Vergleich mit dem ganzen Text Ab V 21 zitiert Fagius die noch jetzt bekannte Zehn-Lebensalterskala in der damals üblichen Sprachform: „Zehen jar ein kindt. Zwenzig jar ein jungling. Dreißig jar ein man. Virtzig jar wol gethan. Funffzig jar still stan. Sechzig jar geht dichs alter an. Sibentzig jar ein greiß. Achtzig jar nimmer weyß. Neuntzig jar der kinder spot. Hundert jar gnad dir Gott.“ Viel witziger ist das zehngliedrige Schema des menschlichen Lebens in Tiergestalt im Wartburg-Banketsaal. Für das männliche Geschlecht dienen lauter Vierfüßler zum Vergleiche, für das weibliche lauter Vögel: „10 Jahr ein Kalb, 20 Jahr ein Bock, 30 Jahr ein Stier, 40 Jahr ein Löwe, 50 Jahr ein Fuchs, 60 Jahr ein Wolf, 70 Jahr ein Hund, 80 Jahr ein Kater, 90 Jahr ein Esel, 100 Jahr ein Ochsentotenkopf. — 10 Jahr ein Küchlein, 20 Jahr ein Täubchen, 30 Jahr eine Elster, 40 Jahr ein Pfau, 50 Jahr eine Henne, 60 Jahr eine Gans, 70 Jahr ein Geier, 80 Jahr eine Eule, 90 Jahr eine Fledermaus, 100 Jahr ein Schnabeltotenkopf.“ Nicht minder humorvoll ist das siebenaktige menschliche Lebensdrama in Shakespeares „As you like it“ II 7 geschildert. Die Schlußszene:

„Last scene of all

That ends this strange eventful history,

Is second childishness, and mere oblivion;

Sans teeth, sans eyes, sans taste, sans every thing“

erinnert in manchen Stücken an die berühmte Schilderung der Beschwerden und Gebrechen des nicht mehr genußfähigen Greisenalters in Koh 12¹⁻⁷.

V 22. ¹Nach b Kid 10b hieß der hier Ben Bag-Bag Genannte eigentlich Jochanan. Zusammen mit dem im folgenden Verse erwähnten Ben He-He zählte er nach b Chag 9b und Tos (cf. Hoffmann) zu den Schülern Hillels. In ARN ■ 12 und 27 (in der Schechterschen

בן-הא-הא אומר || לפם צערא אגרא:

Ausgabe, S. 55) ist Hillel selbst der Urheber der beiden Aussprüche Ab V 22 und 23. Das seltsame Epitheton Ben Bag-Bag ist (ebenso wie das folgende Ben He-He) noch unerklärt. Unter den wunderlichen Deutungen ist die Erklärung als Akrostich beliebt: Ben Bag-Bag soll = בן-גר ובן-גורת „Sohn eines Proselyten und einer Proselytin“ sein. Noch andere Spielereien erwähnt Herford². „In any case the epithet was a mere nickname“ (Herford²).

Bis auf die letzten fünf Worte ist V 22 wieder ein aramäisch überlieferter Spruch.

V 22. ²Zur Konstruktion von הפך mit ב, siehe Am 4 11. *Wende sie*, d. i. die Tora *hin und her*: d. h. *studiere sie* Seite für Seite, Abschnitt für Abschnitt. Denn die Tora ist ein unerschöpfliches Schatzkästlein, das dir Antwort auf alle kleinen und großen Fragen des Lebens gibt.

V 22. ³*Dein Ganzes ist in ihr*, d. h. die Summe dessen, was du für das Leben brauchst, findest du in ihr, wohl mit Anspielung an Koh 12 13 gesagt (Strack); vgl. auch II Tim 3 15 f.

V 22. ⁴Die Worte: *Weiche nicht von ihr*, sind am besten verständlich als Warnung vor Abfall zum Christentum oder Heidentum.

V 22. ⁵Um dem Frommen die große Torheit des Verrats an der angestammten Religion recht deutlich vor Augen zu führen, wird am Schluß noch einmal der Gesamtwert der Tora kurz hervorgehoben. Mit der Freigabe der Tora würde der Fromme sich um sein höchstes Glück bringen. Denn es gibt keine bessere מדה, d. h. eigentlich *Maß*, hier *zugemessenen Anteil* oder Los, als die Tora. Strack will Luc 6 38 μέτρον = מדה als Parallele zu Ab V 22 herbeiziehen. Aber obwohl die Lohnfrage bei der Abschätzung der Tora als summum bonum mit hereinspielt — tatsächlich ist ja die Tora das höchste Glück des Frommen auch eben deshalb mit, weil sie für die Gesetzestreue reiche Verheißungen aufstellt — so ist sie doch nicht allein hier den Ausschlag gebend. Der Besitz der Tora schließt u. a. auch die Freude ein, die mit allem verknüpft ist, was irgendeinen Wert hat, und die um so größer ist, je höher der Wert geschätzt ist. Die Schlußworte von V 22 gehören in das Kapitel der Gefühlswerte hinein, die u. a. in den Ps 1. 16. 19 B. 73. 119 u. ä. für den Frommen mit der Tora bzw. der Religion Israels als eines besten Beraters und sichersten Führers auf dem Lebensweg verbunden sind.

V 23. ¹Je nach der auf die Erlernung und Beobachtung der Tora aufgewandten Mühe ist der Lohn. Der Text erinnert (cf. Strack) an I Kor 3 8: ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον —

23 Ben He-He sagte¹: || Gemäß² der Mühe³ der Lohn⁴.

ein Satz von dem Bousset z. St. sagt: er zeige „wie tief Paulus noch im jüdischen Empfinden wurzelt: keine Arbeit ohne Lohn“. Ein solches Schlußwort wie Ab V 23 ist zusammen mit Ab V 22 hier angefügt worden, um mit einem Lob auf den bleibenden und unvergleichlichen Wert der Tora den trüben Eindruck zu verwischen, den die Worte von dem in Nichts schließlich zerrinnenden Leben des Menschen V 21 bei dem Leser hinterlassen müssen*). Der kurze Spruch ist wieder aramäisch überliefert.

*) Der Münchener Talmudkodex M beschließt das 5. Kap. ganz anders als die gewöhnlichen Ausgaben unseres Traktates. Vgl. dazu Goldschmidt VII, S. 1171 (mit mehreren Falschlesungen) und Herford² S. 143, 146 f. (Strack macht keine Angaben über diesen Schlußtext von M). Auf den nach M von Samuel dem Kleinen herrührenden Text über die Lebensalter V 21 (s. S. 153) folgt in M und zwar als Ausspruch des Jehuda ha-Nāsi' der Text Ab V 20 b עז פנים bis לגן עדן. Daran schließt sich dann in M folgender Text: עז פנים. רבי אליעזר אומר ממזר רבי יהושע אומר בן־הנדה רבי עקיבא אומר ממזר ובן־הנדה || ועל־כלם אליהו כותב והב"ה חותם אוי לו למי שפוסל את־זרעו ופוגם את־משפחתו ונושא אשה שאינה הוגנת לו אליהו כופתו והב"ה רוצעו וכל־הפוסל פסול ואינו מדבר בשבחה לעולם ואומר שמואל במומו פוסל || סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה והכל למיתה עומדין: רבי אבא אומר אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו גדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן־העולם ועליו אמר שלמה בחכמתו טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו || למד תורה הרבה כדי שיתנו לך שכר הרבה ודע מתן שכרן של־צדיקים לעתיד לבוא: סליק פירקא. „Der Freche. Rabbi 'Eli'ezer sagte: das ist ein Mamzer (= Bastard); Rabbi Jehoschûa' sagte: das ist ein Sohn einer Menstruierenden; Rabbi 'Aqibha sagte: das ist ein Mamzer und ein Sohn einer Menstruierenden. || Über alle schreibt Elijahu und der Heilige, gepriesen sei er, besiegelt es: Wehe dem, der seiner Nachkommenschaft einen Makel anheftet und seine Familie entwürdigt und ein Weib heiratet, welches nicht seiner würdig ist. Elijahu bindet ihn und der Heilige, gepriesen sei er, geißelt ihn mit Riemen. Jeder der (anderen wegen ihrer Abstammung) einen Makel anheftet, ist selbst makelhaft. Er spricht nie etwas Löbliches (von anderen). Samuel sagte: Er wirft (anderen) seinen Fehler als Makel vor. || Das Ende des Menschen ist: sterben und das Ende des Tieres: geschlachtet werden. Und alle stehen bereit zum Sterben. Rabbi Abba sagte: Heil dem, der in der Tora aufgewachsen ist, sich mit der Tora abgemüht hat, Annehmlichkeit seinem Schöpfer bereitet, mit einem guten Namen aufgewachsen und mit einem guten Namen aus der Welt geschieden ist. Über ihn hat Salomo in seiner Weisheit gesagt (Koh 7 1): „Besser ist ein (guter) Name als gutes Öl und der Tag des Sterbens als der Tag der Geburt.“ || Lerne viel Tora, damit man dir vielen Lohn gibt. Wissen aber, daß die Erteilung des Lohnes für die Gerechten der Zukunft angehört.“ Über Y s. S. 196 f.

Dieser Text ist (vgl. Herford² S. 147) eine Zusammenstellung aus Kalla I (s. Strack, Einl.⁵ S. 73), b Kid 70 a. b, b Ber 17 a und Ab II 16, und zwar reicht der Text aus Kalla I bis zu dem Ausspruch des Aqibha inkl., der aus Kid 70 bis

פֶּרֶק ו.

קִנְיַן הַתּוֹרָה.

שָׁנוּ חֲכָמִים בְּלִשׁוֹן הַמִּשְׁנָה | בָּרוּךְ שֶׁבָּחַר בָּהֶם וּבְמִשְׁנָתָם || רַבִּי מֵאִיר אָמַר ||
 פֶּל־הַעוֹסֵק בַּתּוֹרָה לְשִׁמָּה זֹכֶה לְדַבְרִים הַרְבֵּה | וְלֹא עוֹד אֶלָּא שְׁכָל-

V 23. ² פֶּם, öfter bei Daniel gebraucht (vgl. פֶּם, פֶּם), entspricht hebr. *Mund*; לָפִי = לָפִי *nach Maßgabe, gemäß*.

V 23. ³ צַעֲרָא, aram. Form für hebr. צַעַר, JSir 34 20, Ab VI 6, *Qual, Mühe*.

V 23. ⁴ אַגְרָא, *Lohn*; vgl. akk. agru, agir, agarru, *Mietsklave*, agāru, *mieten* und أَجْر, wahrscheinlich auch ἄγραπος, urspr. wohl *Mietling* und dann erst „Postknecht“, Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*² S. 47.

VI¹. Anerkanntermaßen ist das ganze sechste Kapitel eine Zutat, die als solche u. a. von Raschi und Maimonides bezeugt ist. Es fehlt in den Handschriften CKRH (cf. Strack) und in den Pirkê d^e-Rabbi Nathan. Die Zufügung ist erfolgt, um Lesestoff für einen sechsten Sabbath zu bieten. Da der Text in den gewöhnlichen Ausgaben der Pirkê 'Abôt steht, ist er auch in unseren Kommentar aufgenommen und erklärt. Auch dem Inhalt nach unterscheidet sich Kapitel VI nicht von den vor-

zu dem Ausspruch Samuels, der aus Ber 17 bis zu dem Zitat aus Kōheleth; der Rest ist aus Ab II 16. Aus der Einlage aus Ab II 16 ergibt sich, daß der obige Schlußpassus in M jünger als der Haupttext von 'Abôt ist.

Der ganze Text behandelt den Gegensatz des schlechten und des guten Namens. Träger des schlechten Namens ist der *עו פְּנִים* *der Freche*, der für die Hölle bestimmt ist. („Die Beurteilung des ‚Frechen‘ durch die drei Gesetzeslehrer ist alt, siehe z. B. Machsor Vitry [Berlin 1893], S. 552“ Strack, Jesus usw., S. 28* Anm 7. Nach Strack [ebenda] ist der Text Kalla 41 ursprünglich nicht auf Jesus gemünzt, wohl aber wurde er später auf ihn gedeutet.) Der Freche ist der, der aus ungesetzlicher Ehe stammt und eine ungesetzliche Ehe eingeht und so das Stammblut Israels schändet. Das Sterben ist zwar das Los aller Menschen. Wer aber in der Tora aufgewachsen, sich mit ihr abgemüht und so gehandelt hat, wie es Gott angenehm ist, für den ist der Tod besser als die Geburt. Denn eines solchen Gerechten harret dann der künftige Lohn.

In Ber 17 ist nicht R. Abba, sondern R. Jochanan der Urheber des Satzes *אשרי* usw. Auch geht auf ihn der Text *סוף אדם* usw. zurück.

Kapitel VI¹.

D. Die Erwerbung der Tora.

VI 1 Die Weisen lehrten in der Sprache der Mischna². | Gepriesen³ sei der, der sie und ihre Mischna ausgewählt hat. || Rabbi Meïr⁴ sagte: || Jeder, der sich mit der Tora um ihretwillen beschäftigt, erwirbt sich viele Dinge⁵, | und nicht bloß dies, sondern die ganze Welt ist ihm gleich-

hergehenden fünf Kapiteln. Es fügt alle bisherigen einzelnen Lobsprüche auf die Tora zu einem großen Elogium in der Form eines Mosaik zusammen und gliedert sich so als passendes Schlußstück dem Hauptzweck der ganzen Spruchsammlung ein: Gehorsam und Liebe zur Tora einzuschärfen.

Die Mehrzahl der Aussagen ist anonym. Nur viermal werden bestimmte Tradenten genannt. Mit den vorausgehenden Kapiteln verglichen, ist in Kap. VI die Zahl der biblischen Belegstellen für die einzelnen Aussprüche weit größer. Einmal (VI 9b), ist der Lobspruch des Autors auf die Tora in eine kleine Anekdote verflochten; vgl. Ab II 6.

In der Überlieferung führt das sechste Kapitel einen doppelten Titel: entweder heißt es Pereḳ Rabbi Meïr — so nach dem ersten Tradenten VI 1; oder Pereḳ ḳinjan ha-ttôra: die Erwerbung oder Aneignung der Tora — so nach dem Hauptinhalt: einer Aufzählung der Vorteile, die der erlangt, der sich ganz dem Studium der Tora ergeben hat.

VI 1. ²Die Worte שנו bis ובמשנתם bilden eine Überschrift oder Einleitung zu den nun folgenden Aussprüchen und verknüpfen gleichzeitig das sechste Kapitel mit den fünf vorhergehenden. Auch das folgende — das soll der Sinn sein — stammt von Weisen, d. i. von Mischnalehrern her und will wie das vorhergehende „Mischna“ sein.

VI 1. ³Als Subjekt zu ברוך ist nicht „Gott“ anzunehmen (so Strack, Herford¹); denn warum soll von den folgenden Mischnajoth gerade gelten, daß sie besonders von Gott ausgesucht sind? Dadurch würde ja den Lehren des sechsten Kapitels eine größere Auszeichnung zuteil werden als denen in den vorhergehenden Kapiteln. Als Subjekt zu ברוך kann wohl aber auch nicht der Leser gemeint sein, der hier aufgefordert werden würde, die nachstehenden Lehren sich als Lebensregeln auszuwählen und zu beherzigen. Denn auch dann würde gerade auf die Nachträge des sechsten Kapitels ein Lob fallen, das sie höher stellen würde als die vorhergehenden Kapitel. Subjekt zu ברוך wird vielmehr der Sammler dieses Kapitels sein (Herford²), dem hier eine Dankesquittung ausgestellt wird, daß er die schönen Aussprüche der Vergessen-

הָעוֹלָם כְּדִי הוּא לוֹ ॥ נִקְרָא רַע אֲהוּב אֹהֵב אֶת-הַמָּקוֹם אֹהֵב אֶת-
הַבְּרִיּוֹת | מִשְׁמַח אֶת-הַמָּקוֹם מִשְׁמַח אֶת-הַבְּרִיּוֹת ॥ וּמִלְבָּשָׁתו עֲנָה
וִירָאָה | וּמִכְשָׁרָתוֹ לִהְיוֹת צָדִיק וְחָסִיד יָשָׁר וְנִיָּאֵן | וּמִרְחַקָתוֹ מִן-הַחֲטָא
וּמִקְרָבָתוֹ לִיָּדֵי זָכוֹת ॥ וְנִהְיִין מִמֶּנּוּ עֲצָה וְתוֹשִׁיָה בִּינָה וְגִבּוּרָה שְׁנֵאמַר
לִי עֲצָה וְתוֹשִׁיָה אֲנִי בִּינָה לִי גִבּוּרָה:

heit entrissen und der Nachwelt zum Heil, zur Erbauung und Befolgung überliefert hat. — Das ganze sechste Kapitel liest sich wie eine Ausführung zu dem Psalmwort: „Viel Heil haben die dein Gesetz liebhaben, und sie haben keinen Anstoß“ Ps 119¹⁶⁵, es lösen sich für sie alle Fragen und Zweifel.

VI 1. ⁴Zu Rabbi Meïr vgl. III 8, IV 10. In Tanna d'ebe Elijjahu Zutta ist VI 1—2a eine Aussage des R. 'Eli'ezer (Strack).

VI 1. ⁵Daß eifriges Torastudium vielen Lohn einträgt (שכר הרבה), ist bereits IV 10 die Maxime des R. Meïr. VI 1 besagt aber noch mehr: *Wer sich mit der Tora um ihrer selbst willen beschäftigt, erwirbt oder verdient sich* (זוכה = ἄξιος wie Apc 5 9. 12) *nicht bloß viele Dinge (ולא אלא nicht bloß das, sondern auch), sondern es sind ihrer so viele, daß sie den Wert der ganzen Welt besitzen (לֹא הוּא לוֹ) כל-הָעוֹלָם כְּדִי הוּא לוֹ die ganze Welt — כל-הָעוֹלָם wie ὁ κόσμος ὅλος Marc 8 36 — hat gleichen Wert mit ihm).* Mit Unrecht vergleichen Ewald und Strack I Kor 3 21 πάντα γὰρ ὑμῶν ἔστιν (ein Nachhall aus Ps 87 תחת-רגליו?). Denn nicht darum handelt es sich hier, daß dem Torajünger alle Dinge der Welt zur Verfügung stehen, sondern daß der Wert des Torastudiums den Wert der ganzen Welt besitzt, bzw. aufwiegt.

VI 1. ⁶Von den Worten des R. Meïr VI 1—2a bilden כל-העולם bis המעשים כדי הוא לו den Hauptsatz, der durch den Schlußsatz ומגדלתו bis המעשים — nach einer Unterbrechung — wieder aufgenommen und gesteigert wird: Torastudium besitzt den Wert der ganzen Welt, nein: es ist noch mehr wert: der Torajünger steht hoch über allem Geschaffenen! Das dazwischenstehende נקרא bis עלבנו ist Ausführung des Hauptsatzes. Die Verdienste (Merita), die sich der Torajünger erwirbt, betreffen teils — und zwar zumeist — das Gebiet der Religion und der Gesinnung (Freund und Liebling Gottes; er liebt und erfreut Gott und Menschen; Demut, Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Rechtschaffenheit, Zuverlässigkeit, Sündenscheu, Verdienstlichkeit, Bescheidenheit, Langmut, Vergeben der Kränkung), teils das Gebiet des Intellekts (Rat, Vernunft,

wertig⁶. || Er heißt Freund⁷, Liebling⁸, einer der Gott liebt und die Geschöpfe liebt⁹, | Gott erfreut¹⁰ und die Geschöpfe erfreut. || Sie¹¹ bekleidet ihn mit Demut und Furcht; | sie befähigt ihn gerecht und fromm, rechtschaffen und zuverlässig zu sein; | sie hält ihn von der Sünde fern und bringt ihn der Ausübung verdienstlicher Handlungen nahe¹². || Man gewinnt durch¹³ ihn Rat und Tüchtigkeit, Einsicht und Stärke. Denn es heißt: „Mein ist Rat und Tüchtigkeit, ich bin Einsicht und mein ist Stärke¹⁴.“

Einsicht, Energie, Befähigung zum Herrschen und Richten), teils endlich das Gebiet des Wissens (Enthüllung der Geheimnisse der Tora, nie versiegender Quell). Die Aussagen sind so gehalten, daß zuerst einzelne Verdienste des Torabefissenen aufgezählt werden (משמח נקרא רע) bis משה (את-הבריות) und dann, unter Nennung weiterer Verdienste, zugleich die Tora als Quelle aller Tugenden gerühmt wird (המעשים ומלבשתו). Die einzelnen Aussagen knüpfen an Schriftworte an.

VI 1. ⁷רַע Freund ist vielleicht nach der Lesung רַעִי Jes 44 28, Sach 13 7 gesagt.

VI 1. ⁸אַהֲבָה Liebling: Abraham heißt der Freund Gottes (אַהֲבָה) Jes 41 8, II Chron 20 7, Jak 2 23 φίλος θεοῦ, Kuran 4 124 خليل الله JSir 45 1 ist Mose geliebt von Gott und Menschen, JSir 46 13 Samuel geliebt von seinem Schöpfer.

VI 1. ⁹Zu אֹהֵב vgl. Ex 20 6, Dtn 5 10.

VI 1. ¹⁰הַמְּקוֹם Gott wie Ab II 13. Ps 19 9 heißt es von den Geboten Gottes: sie sind משמחי-לב herzerfreuend — hier umgekehrt: wer sie studiert erfreut Gott und Menschen. Erfreuen sich die Menschen doch nicht bloss an dem Pflichteifer des Torajüngers, sondern sie haben selbst davon Gewinn. Denn das Gesetz verlangt auch Mildtätigkeit gegen den Nächsten usw.

VI 1. ¹¹Subjekt zu מלבשתו, מכשרתו usw. ist natürlich die Tora. יִרְאָה Furcht steht elliptisch für Gottesfurcht wie Hi 4 6, 22 4. Daß Sündenscheu eine der Wirkungen der Beschäftigung mit der Tora ist, bildet eine der Grundlehren des nomistischen Judentums. Z. B. Ps 11, 19 12, 119 8, Prov 14 16; vgl. Herford, The Pharisees, S. 136 f.

VI 1. ¹²זְכוּת — so Strack —, die traditionelle Aussprache ist זְכוּת — vgl. זְכוּת ist die verdienstliche Handlung, Tugendhaftigkeit. Die Erfüllung der einzelnen Miswôth der Forderungen der Tora ist für den Frommen Pflicht, die nicht unbelohnt bleibt. Mit der Zahl der erfüllten Pflichten steigt der Lohn. JPea I 16 b הַזְכוּת יֵשׁ לָהּ כִּי יִשָּׁה לָהּ פְּרוּת „Die Tugendhaftigkeit hat ein bleibendes Grundkapital und gewährt auch

וְנוֹתַנָּה לּוֹ מַלְכוּת וּמִמְשָׁלָה וְחֻקּוֹר דִּין ॥ וּמַגְלִין לוֹ רִזֵּי תוֹרָה ॥ וְנִעְשָׂה
כְּמַעֲזֵן שְׂאִינוּ פּוֹסֵק וְכִנְהָר שְׁמִתָּגֵּבֵר וְהוֹלֵךְ ॥ וְהוּא צָנוּעַ וְאֶרֶץ רוּחַ
וּמוֹחֵל עַל-עֲלֻבוֹנוֹ ॥ וּמַגְדִּילָתוֹ וּמְרוֹמָמָתוֹ עַל-כָּל-הַמַּעֲשִׂים:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-לֵוִי ॥ בְּכָל-יוֹם יוֹם בֵּית-קוֹל יֵצֵאת מִהָר חָרֵב ॥
וּמִכְרֹת וְאוֹמֶרֶת ॥ אֵי לָהֶם לְבָרִיּוֹת מַעֲלָבוֹנָה שְׁלִתוֹרָה ॥ שְׁכָל־מִי

Nutznießung“, d. h. die eigentliche Belohnung der Frommen erwartet sie im zukünftigen Leben, zum Teil aber genießen sie auch irdische Vorteile (Levy im Lex. I, S. 535). Immer und immer wieder begegnet in unserer Spruchsammlung der Lohngedanke. Er ist eine der Haupttriebfedern des Gesetzeseifers. Daß die „quantitative Bewertung der sittlichen Tüchtigkeit“ zu „dünnlicher Selbstgerechtigkeit“ führen konnte und auch geführt hat, gibt auch Herford (*Das pharisäische Judentum*, 1913, S. 223) zu. Daß dieses mit Gott auf dem Fuße der Abrechnung Stehen — manche Forscher reden daher geradezu von einem Kontokorrentglauben der Pharisäer — innerhalb des pharisäischen Judentums selbst auf Widerspruch stieß, lehrt u. a. der Ausspruch des Antigonus von Sokho Ab I 3. Und daß endlich mit dem Lohngedanken auch herzliche Liebe zu Gott, Demut und Ehrfurcht „gepaart sein konnte und auch gepaart war“ (Herford a. a. O., S. 223) beweist der Ausspruch des R. Meir selbst (עֲנוּה, אֹהֵב אֶת-הַמָּקוֹם, יֵרָאֵה, עֲנוּה). Vgl. Marmorstein, *The doctrine of merits in the Old Rabbinical Literature*, London 1920. Herford, *The Pharisees*, S. 123 ff.

VI 1. ¹⁸ נִהְיִין Nikt. zu הָנָה = *genießen*, nicht im AT, aber JSir 30 18 vorkommend; vgl. auch Ab II 3.

VI 1. ¹⁴ Das Zitat לִי עֵצָה u. s. w. stammt aus Prov 8 14.

VI 2 a. ¹ Auch nach JSir 39 4, 38 24, 31–34 ist der Schriftgelehrte (סוֹפֵר) am besten geeignet zur Beratung der Fürsten und zum Richteramt. Nach Paulus sind die Christgläubigen zum Richteramt sogar über die Welt I Kor 6 2 (vgl. Dan 7 22, WSal 3 7 f., Apc 20 4, Mat 19 28) und zur Teilnahme an der Königsherrschaft Gottes I Kor 4 8 berufen.

VI 2. ² Als Subjekt zu מַגְלִין sind etwa die Engel zu ergänzen. Bei der Offenbarung der *Geheimnisse* (רִזֵּי cf. Dan 2 18, 19, JSir 8 18) der Tora ist an eine Art „pneumatische Schriftexegese“ zu denken. Durch innere Erleuchtung, Allegoristik und andere hermeneutische Kunstgriffe — der Traktat P. Ab liefert ja selbst Beispiele genug! — werden immer neue

I 2a Sie verleiht ihm Königswürde und Herrschaft und die Fähigkeit zur Erforschung des Rechts¹. || Man enthüllt² ihm die Geheimnisse der Tora. || Er wird wie³ ein Quell, der nie versiegt, und gleich einem Strom, der immer kräftiger wird⁴. | Er ist demutsvoll⁵ und langmütig und verzeiht ihm angetane Beleidigung⁶. || Sie macht ihn groß und erhöht ihn über alle Dinge.

I 2b Rabbi J^ehoschu^a¹, Sohn Levi's, sagte²: || An jedem Tage geht eine Himmelsstimme³ vom Berge Horeb aus | und sie verkündet⁴ also: || Wehe den Menschen ob der Kränkung, (die sie) der Tora (zufügen). | Denn

und tiefere Zusammenhänge und Zwecke im Gesetz erkannt. Auch Paulus, der Schüler der Rabbinen, verstand es, dem Gesetz einen tieferen Sinn abzugewinnen, z. B. I Kor 9 8ff. Bittet doch ähnlich schon der Verfasser des Torapsalms 119 18: „Enthülle meine Augen, daß ich schaue die Wunder aus deinem Gesetze.“

VI 2a. ³נַעֲשֶׂה כִּי *er ist gemacht wie*, d. h. *er ist* oder *wird wie*.

VI 2a. ⁴וְהָיָה הַזָּרוֹחַ *umschreibt den Begriff „immer“* (wie ein Strom, der immer stärker wird); freilich steht es dann gewöhnlich vor dem zu verstärkenden Verb, hier dahinter. Aber die Verbindung mit dem folgenden וְהָיָה *er wird immer demütiger* ist ausgeschlossen. Zu dem Bild von dem immer stärker werdenden Strom s. II 8b und Prov 18 4.

VI 2a. ⁵צָנוּעַ *demütig*; vgl. Prov 11 2, JSir 34 22, 42 s.

VI 2a. ⁶עָלֹבֹן von dem nichtbiblischen *عَلَبَ (حُكِبَ) = Be- drückung, Kränkung*.

VI 2b. ¹Rabbi J^ehoschu^a ben Levi in Lydda, ein berühmter Hagadist und Mystiker gehörte der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts an (Strack, Einl. in Talmud⁵, S. 136). Zu seiner Zeit war die Mischna abgeschlossen. R. J^ehoschu^a zählt nicht mehr zu den *תַּנְאִים* den eigentlichen Mischnalehrern, sondern bereits zur ersten Generation der *אֲמֹרָאִים* der Amoräer (d. i. den *Sprechern, Erklärern*), deren Lehren (eine Erläuterung und Weiterführung der Mischna) die G^emara umfaßt. Die Erwähnung des R. J^ehoschu^a in diesem Abschnitt ist mit ein Beweis dafür, daß das sechste Kapitel ein jüngster Nachtrag ist.

VI 2b. ²Der Text enthält vier Aussprüche: 1. Ein mit *אֲנִי* eingeleitetes Drohorakel wider die Verächter der Tora. 2. Ohne Tora keine Sittlichkeit. 3. Nur die Tora gewährt wahre Freiheit. 4. Der Torabeflissene steigt immer höher (in der Erkenntnis). Alle vier Aussprüche möchten gegen Christen polemisieren.

VI 2b. ³Nach jüdischer Lehre gibt es eine auch zeitlich abgestufte Offenbarung. Die erste Art ist vermittelt durch die Prophetie (*נְבוּיָה*), die

שְׁאִינוּ עוֹסֵק בְּתַלְמוּד תּוֹרָה | נִקְרָא נְזוּף || שְׁנֵאֲמַר נָזַם זֶהב בְּאֶף חֲזִיר
 אֲשֶׁה יָפָה וְסֵרַת טַעַם || וְאֹמֵר וְהִלְחֹת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הִמָּה וְהַמִּכְתָּב
 מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא חֲרוּת עַל־הִלְחֹת || אֶל־תִּקְרָא חֲרוּת אֶלָּא חֲרוּת | שְׁאִין
 לָךְ בֶּן־חֲזִירִין אֶלָּא מִי שֶׁעוֹסֵק בְּתַלְמוּד תּוֹרָה | וְכָל־מִי שֶׁעוֹסֵק בְּתַלְמוּד
 תּוֹרָה הָרִי זֶה מִתְעַלָּה || שְׁנֵאֲמַר וּמִמִּתְנָה גִּחְלִיאֵל וּמִגִּחְלִיאֵל בָּמוֹת:

zweite durch den heiligen Geist (רוח־הַקֹּדֶשׁ) und die dritte durch die *Himmelsstimme* (בַּת־קוֹל, eigentl. *Tochter einer Stimme*, Widerhall im Himmel gesprochener Worte). Erst als die Prophetie erloschen war, erfolgte die Offenbarung durch die בַּת־קוֹל, „welche die Vorstellung vom Geist Gottes fast verdrängt“. Vgl. Eisenmenger, *Entdecktes Judentum* I, S. 265. Das Richtige an dieser Theorie ist, daß בַּת־קוֹל (wie שְׂכִינָה, הַמָּקוֹם s. S. 10 u. 64f.) zu den spätjüdischen abstrakten Ersatzmitteln für konkrete Aussagen über Gott gehört (Weber, *Jüdische Theologie*², S. 194f.; Bousset-Greifmann, *Religion des Judentums*³, S. 315). Wo es früher hieß: Gott sprach, sagte man später etwa z. B. Dan 4²⁸ *eine Stimme fiel vom Himmel* קָל מִן־שָׁמַיָא נָפַל. Vgl. ferner für das NT — schon Fagius macht auf die Stellen in den Evangelien aufmerksam — Marc 1¹¹ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν; 9⁷ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης und Parallelen; Joh 12^{28f.}; Apg 10^{13. 15. 117. 9.}; Apc 10^{4. 8. 1413.} Die syrische Bibel gibt Apg 12²² θεοῦ φωνή mit ܩܠܐ ܕܥܡܪܐ und Hebr 3¹⁵ τῆς φωνῆς αὐτοῦ mit ܩܠܐ ܕܥܡܪܐ wieder (Ewald). Daß die בַּת־קוֹל vom *Berge Horeb* ergeht, ist wie Ab I 1 מֹשֶׁה קָבַל תּוֹרָה מִסִּינִי *Mose empfing die Tora vom Sinaj*, d. h. von Gott.

VI 2b. ⁴ מִכְּרֹזֵת Hikt. von כְּרוֹז (vgl. Dan 5²⁹) wahrscheinlich vom griechischen κήρυξ herkommend = *verkünden*.

VI 2b. ⁵ Das Ganze ist ein haggadistisches Kunststückchen. נְזוּף (von נוף *jemanden anschreien, ihm einen Verweis erteilen*, nicht im AT, vielleicht aber JSir 11⁷ vorkommend) heißt eigentlich: *einer, dem ein Verweis zu erteilen ist*, daher von Strack gut mit *tadelnswert* übersetzt. נְזוּף selbst ist mit Anspielung an die Worte אֶף נָזַם aus dem Zitat Prov 11²² gewählt. Daraus wird dann weiter gefolgert, wie ein schönes, aber der Sittlichkeit (טַעַם) bares Weib eine נְזוּפָה ist, so ist auch ein Mann ohne Tora — denn die Tora ist nach rabbinischer Anschauung das inkarnierte Sittengesetz טַעַם — ein נְזוּף. Gewiß enthält die Tora höchste Sittengebote, aber auch unendlich viele Ritualgebote zeitlich, örtlich und

jeder, der sich nicht mit dem Studium der Tora beschäftigt, | heißt tadelnswert⁵. || Denn es heißt: „Ein goldener Nasenring im Rüssel einer Sau ist ein Weib, das schön, aber der Schicklichkeit bar ist.“ || Und sie (die Schrift) sagt: „Und die Tafeln waren ein Werk Gottes, und die Schrift war Gottesschrift, eingegraben (חָרוּת) auf die Tafeln.“ || Lies nicht „eingegraben“ (חָרוּת), sondern „Freiheit“ (חֵירוּת)⁶. | Denn es gibt für dich keinen Freien außer dem, der sich mit dem Studium der Tora beschäftigt. | Jeder, der sich mit dem Studium der Tora beschäftigt, der steigt immer höher⁷. || Denn es heißt: „Vom Geschenk zum Gotteseerbe und vom Gotteseerbe zu den Höhen.“

völkisch begrenzter Art. Der Verfasser scheidet nicht zwischen Moral- und Ritualgeboten — danach bemißt sich der Vorwurf, wer ohne Tora lebt, ist ein verwerflicher Mensch.

VI 2b. ⁶Wiederum eine haggadistische Geistreichelei! Subjekt zu אומר ist die Schrift (vgl. III 7a). Mit den Worten *lies nicht*, d. h. deute nicht חָרוּת, sondern חֵירוּת *Freiheit* (nichtbiblisches Wort), will R. J^ehoschu^a für den angeführten Text Ex 32¹⁶ keine wirkliche andere Lesart einführen, sondern dem überlieferten Wortlaut nur einen, für erbauliche und polemische Zwecke dienenden, anderen — und zwar seiner Meinung nach tieferen — Sinn abgewinnen (Bacher, Exegetische Terminologie I, S. 175). Wahrhaft *frei* (בְּחֵירוּת) wie Koh 10¹⁷ ist nur, wer sich mit der Tora beschäftigt. Die Worte sind, wenn keine unmittelbare Bekämpfung neutestamentlicher Aussagen wie z. B. Röm 6^{16ff.}, Gal 5^{13ff.}, oder der Nachhall dazu (Joh 8^{31ff.}), so jedenfalls eine richtige Darstellung dessen, was der pharisäisch gerichtete Jude im Gegensatz zum Christen unter wahrer Freiheit חֵירוּת (ἐλευθερία Gal 5¹³) versteht. Auf den Ausspruch des johanneischen Christus Joh 8³² ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς antworten die Juden Joh 8³³ σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν, καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε.

VI 2b. ⁷ *Wer sich mit der Tora beschäftigt, steigt immer höher.* מַתְעֵלָה wird sich weniger auf ein Erhöhtwerden an Ansehen und Macht (vgl. den Schluß von VI 2a), als vielmehr auf ein Zunehmen an Wissen, d. h. im Sinn des Haggadisten und Mystikers R. J^ehoschu^a auf ein immer tieferes Eindringen in die Geheimnisse der Tora beziehen (die Folge davon ist freilich auch ein Wachsen an Ansehen und Macht). Ein hübsches Beispiel für die pneumatische Exegese des R. J^ehoschu^a à la Philo ist die Umdeutung der Wüstenstationen Num 21¹⁹ „von Mattana nach Nach^lwel und von Nach^lwel nach Bamoth“ in mystische Stationen. Die drei Ortsnamen sind etwa so zu deuten: 1. die Tora ist ein Geschenk

הלומד מחברו | פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דבור אחד
 או אפלו אות אחת | צריך לנהוג בו כבוד || שכן מצינו בדוד מלך
 ישראל | שלא למד מאחיתפל אלא שני דברים בלבד | עשאו רבו
 אלופו ומידעו || שנאמר | ואתה אנוש כערכי אלופי ומידעי || והלא
 דברים קל וחמר || ומה דוד מלך ישראל | שלא למד מאחיתפל אלא
 שני דברים בלבד | עשאו רבו אלופו ומידעו | הלומד מחברו | פרק
 אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דבור אחד או אפלו אות אחת |
 על-אחת כמה וכמה | שצריך לנהוג בו כבוד || ואין כבוד אלא תורה ||
 שנאמר | כבוד חכמים ינחלו ותמימים ינחלו טוב || ואין טוב אלא
 תורה || שנאמר | כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל-מעזבו:

(Mattana); 2. Gott (אל) gibt ein Erbe (נחלה) dem, der sich mit der Tora beschäftigt und 3. dieses Erbe — das sind die Höhen (במות). Nach dem Talmud b Erub 54a fügt der Machsor Vitry (= Y bei Strack) hinzu: „Und wenn er hochmütig geworden, erniedrigt ihn der Heilige“, wie es heißt (Num 21 20): „Von den Höhen zum Tale“ (Strack).

VI 3—7 sind anonym überliefert.

VI 3.¹ VI 3 dient dem Zweck, die größte Ehrerbietung vor dem Toralehrer einzuschärfen (vgl. IV 12). Wer von seinem Studiengenossen (חבר wie I 6) auch nur einen Buchstaben (אות eigtl. *Zeichen*, *Schriftzeichen*, dann *Buchstabe*) lernt, muß ihm (צריך nicht im AT — hier nur צריך II Chron 2 15 belegbar — wohl aber JSir 34.4. 357 vorkommend) *Ehre erweisen*. — *נהג treiben, verfahren* — so im AT — dann einen *Brauch beobachten*; *נהג כבוד Ehrerbietung beobachten, Ehre erweisen*. Trotz des Imperf. auf a ist der Inf. mit \bar{o} gebildet, s. Albrecht, Neuhebr. Gramm., § 109. Ab VI 3 bestätigt die auch sonst bekannte Tatsache, daß der alttestamentliche Bibeltext schon früh in *Abschnitte*, *Kapitel* (פרקים von פרק) und *Verse* (פסוקים von פסוק) geteilt war, s. Levy im Lex. IV 80 und 137; Buhl, Bibeltext des AT in Realenz. f. prot. Theol. und Kirche II⁸, S. 720 ff.; Steuernagel, Einl. ins AT 1912, § 8.

VI 3. ² הלכה *Lehrsatz*, vgl. III 18. V 7.

VI 3. ⁸ דבור spez. neuhebr. Bildung = *Ausspruch, Wort*.

VI 8¹ Wer lernt von seinem Genossen | einen Abschnitt, oder einen Lehrsatz², oder einen Vers, oder ein Wort³, oder auch nur einen Buchstaben, | muß ihm Ehre erweisen. || Denn so finden⁴ wir es bei David, dem König von Israel, | der von Achitofel nur zwei Worte gelernt hatte, | ihn (dennoch) zu seinem Meister, seinem Freund und seinem Vertrauten machte⁵. || Denn es heißt: | „Und du ein Mensch mir gleich an Wert, mein Freund und mein Vertrauter⁶.“ || Sind das nicht Dinge (wo der Schluß) vom Leichterem auf Schwereres (gilt)?⁷ || Wenn David, der König von Israel, | der von Achitofel nur zwei Dinge gelernt hatte, | ihn (dennoch) zu seinem Meister, seinem Freund und seinem Vertrauten machte, | um wie viel mehr⁸ muß, wer von seinem Genossen | einen Abschnitt, oder einen Lehrsatz, oder einen Vers, oder ein Wort, oder auch nur einen Buchstaben lernt, | ihm Ehre erweisen? || Es gibt aber keine Ehre außer Tora(wissen). || Denn es heißt: | „Ehre werden die Weisen zum Besitz erhalten“ und „die Frommen werden Gutes zum Besitz erhalten“⁹. || Es gibt aber kein Gut außer der Tora. || Denn es heißt: | „Denn eine gute Lehre habe ich euch gegeben, meine Tora, verlaßt sie nicht“¹⁰.

VI 3. ⁴מְצָאוּ von מָצָא finden statt מְצָאוּ. Die Verben א³ gehen häufig in die Flexion der Verben י³ über, s. Siegfried § 105a, Albrecht § 120a. Zu solchen Bildungen vgl. im AT מְלָאֲתִי Ps 119 101, s. Kautzsch, Hebr. Gramm.²⁸, § 75 nn.

VI 3. ⁵עָשָׂאוּ statt עָשָׂה. In Verbindung mit den Suffixen der 3. Pers. Sing. und Plur. schließen sich die Verben י³ der Bildungsweise der א³ an, s. Albrecht § 123 c. Auch das AT kennt derartige Formen: תָּלְאוּ II Sam 21 12 K^{er}ê (s. Kautzsch a. a. O. § 75 rr) *sie hängten sie auf*.

VI 3. ⁶Um zu beweisen, daß dem, der einem anderen auch nur den allerkleinsten Teil der Tora lehrt — der Text sagt hyperbolisch: es genüge ein einziger Buchstabe — Ehre gebühre, wird aus dem nach dem Vorgang des Targûm auf Achitofel gedeuteten Ps 55 Vers 14 zitiert. Wenn ein Mann wie der König David seinen Untertan Achitofel, der ihn belehrte, zu seinem Freund und Vertrauten machte, um wie viel mehr muß dann jeder schlichte Israelit dem Ehre zollen, der ihn Tora lehrt? Aber der Vergleich ist nicht recht klar. Wenn Achitofel wegen zweier Dinge, die er den David lehrte, von ihm aufs höchste ausgezeichnet wurde, — nach Maimonides hat A. dem David gesagt: 1. er solle nicht allein, sondern mit einem Genossen die Tora studieren und 2. er dürfe nicht hochmütig, sondern nur demutsvoll ins Lehrhaus (בֵּית הַמְּדִרָּשׁ) gehen — wie kann daraus gefolgert werden, daß um so mehr jeder Israelit,

כָּךְ הִיא דְּרָכָהּ שֶׁל-תּוֹרָה || פֶּת בְּמַלַּח תֹּאכֵל וַיִּמִּים בְּמִשׁוּרָה תִּשְׁתֶּה | וְעַל-
הָאָרֶץ תִּישָׁן וְחַיִּי צֶעַר תַּחֲתֶיהָ | וּבִתּוֹרָה אָתָּה עֹמֵל || אִם אָתָּה עוֹשֶׂה
כֵּן | אֲשֶׁרִיךְ וְטוֹב לָךְ | אֲשֶׁרִיךְ בְּעוֹלָם הִנֵּה וְטוֹב לָךְ לְעוֹלָם הַבָּא:

אֶל-תִּבְקֹשׁ גְּדֻלָּה לְעִצְמָךְ וְאֶל-תַּחֲמֹד כְּבוֹד | יוֹתֵר מִלְמוּדָךְ עֲשֵׂה || וְאֶל-
תַּתְּאוּה לְשִׁלְחָנָם שֶׁל-מְלָכִים | שִׁשְׁלַחְנָךְ גְּדוֹל מִשְׁלַחָנָם וּכְתָרְךָ גְּדוֹל
מִכְתָּרָם || וְנֶאֱמָן הוּא בַּעַל מִלְאכְתְּךָ שִׁישְׁלֵם לָךְ שָׂכָר פְּעֻלָּתְךָ:

der einem anderen auch nur einen Buchstaben aus der Tora beibringe, geehrt werden müsse? Mit den **שני דברים** können 1. entweder nur Dinge profaner Art gemeint sein, also z. B. irgendwelche praktische Ratschläge, oder erfreuliche Nachrichten, oder aber 2. das überlieferte **שני דברים** ist mit J. H. Hertz und Herford² in **שְׁנֵי דְּבָרִים** zu ändern und zu übersetzen: „Denn so finden wir es bei David . . ., der von Achitofel nichts gelernt hatte, sondern sie unterhielten sich nur, und ihn doch usw. Ich würde die elegante Verbesserung, die an sich der Deutung von **שני דברים** auf nebensächliche oder profane Dinge gleichkommt, akzeptieren, wenn nicht **נִדְבָר** sich *unterhalten* im AT nur im üblen Sinne gebraucht würde (Ez 33 30, Mal 3 13–16, Ps 119 23). Ich ziehe daher die Deutung von **שני דברים** auf weltliche Dinge vor.

VI 3. ⁷Zu **וְחָמַר** קל — hier ein Schluß a minori ad majus — s. I 5 und vgl. Luc 11 13 **εἰ οὐν** — (Luc 12 28 **εἰ δὲ** —) **πόσῳ μᾶλλον**; Röm 5 17 **εἰ γὰρ** — **πολλῷ μᾶλλον**; II Kor 3 7f. **εἰ δὲ** — **πῶς οὐχὶ μᾶλλον**.

VI 3. ⁸**עַל-אַחַת כְּמָה וְכְמָה**, eigtl. *gegen eins viel und viel* (Levy im Lex. II 343), d. i. *um wie viel mehr, oder um so mehr*.

VI 3. ⁹Das erste Zitat stammt aus Prov 3 35 und das andere aus Prov 28 10.

VI 3. ¹⁰Prov 4 2.

VI 4a. ¹Um gründlich dem Torastudium obliegen zu können, wird hier eine asketische Lebensweise empfohlen, indem als Beweisstelle Ez 4 11 zitiert wird, wo übrigens mit dem rationierten Wassertrinken Ezechiels nur die knappe Nahrung der demnächst in Jerusalem Belagerten symbolisch dargestellt wird. An und für sich ist Ab VI 4a kein Argument für eine asketische Mentalität des Pharisäismus. Im Gegenteil: „Die Askese wird im Talmud gradezu als töricht und verkehrt abgewiesen“ (M. La-

I 4a Das ist der (rechte) Weg zur (Erwerbung der) Tora: || Iß einen Bissen (Brot) mit Salz „und trinke Wasser mit Maß“ | und schlafe auf der Erde und lebe ein Leben der Entbehrung | und gib dir Mühe mit der Tora¹. || Wenn du so tust: | „Heil dir und wohl dir!“ | Heil dir in dieser Welt und wohl dir in der kommenden Welt².

I 4b Strebe nicht nach hoher Stellung für dich und begehre keine Ehre. | Mehr als du lernst, tue¹! || Laß dich nicht gelüsten nach dem Tische der Könige. | Denn dein Tisch gilt mehr als ihr Tisch, und deine Krone gilt mehr als ihre Krone, || und zuverlässig ist dein Arbeitsherr, der dir den Lohn für deine Arbeit bezahlen wird²!

zarus, Die Ethik des Judentums II, 1911, S. 135 ff.). Der Text will nur von dem Torajünger alle äußeren Hinderungsmittel beim Lernen fernhalten. Denn auch für das Torastudium gilt: „Plenus venter non studet libenter.“

VI 4a. ² Wie Ab IV 1 wird auch hier Ps 128² als biblische Beweistelle angezogen und zwar mit der gleichen Interpretation wie dort.

VI 4b. ¹ Der Text enthält zwei Aussagen, die sich zu dem Hauptgedanken verbinden: der Lohn der Gesetzestreue. Die erste Aussage ist eine Warnung vor Ehr- und Ruhmsucht. Für den Frommen gibt es nur einen Ehrgeiz, nämlich ein tüchtiger Kenner und unablässiger Ausüßer der Tora zu sein. Denn wer sich redlich mit der Tora abmüht, der trägt zur Mehrung ihres Ansehens unter den Menschen bei und dient so der Ausbreitung wahrer Religion und Sittlichkeit. Ein solcher nur nach Gottes Ehrung strebender Mensch ist frei von eigner Ehr- und Ruhmsucht. Wichtiger freilich als das bloße Lernen der Tora — so unterläßt auch der ungenannte Verfasser unseres Ausspruches nicht zu betonen — ist das Ausüben der Tora, vgl. Ab I 17. Wenn das *תורה* mit den Handschriften ML weggelassen wird, dann ist der Sinn: *begehere keine andere Ehre, als daß du (Tora) lernst!*

VI 4b. ² Alsdann wird der Lohn der Tora mit den schönsten irdischen Freuden und Ehren verglichen. Was die Tora gewährt, ist bessere Speise sogar als die, die auf der Könige Tafel angeboten wird, und die Krone, die dem ausharrenden Torafreunde als Siegeslohn winkt (Ab IV 13 b), ist weit ehren- und wertvoller als die Krone, die den König schmückt! *Ist doch dein Arbeitsherr zuverlässig, der dir den Lohn für deine Arbeit bezahlen wird* (Ab II 16): Er gewährt seinen Getreuen den *στέφανος τῆς ζωῆς* Apc 2 10, Jak 1 12. Vgl. auch Mat 5 12. 6 4. 10 42. 22 30. 25 21.

גְּדוּלָה תוֹרָה מִן-הַקִּהָּהּ וּמִן-הַמַּלְכוּת ॥ שְׁהַמַּלְכוּת נִקְנִית בְּשִׁלְשִׁים מַעֲלוֹת |
וְהַקִּהָּהּ בְּעֶשְׂרִים וְאַרְבַּע | וְהַתוֹרָה נִקְנִית בְּאַרְבָּעִים וּשְ�מוֹנֶה דְּבָרִים וְאֵלּוּ
הֵן ॥ בְּתַלְמוּד | בְּשִׁמְעַת הָאָז | בְּעֶרִיכַת שְׁפָתַיִם | בְּבִינַת הַלֵּב | בְּשִׁבְלֹת הַלֵּב |

VI 5/6. ¹Der Text zählt die 48 Eigenschaften auf, die für ein erfolgreiches Torastudium nötig sind. Nach diesem § VI 5/6, einem Katechismus des Tora-Unterrichts, führt das ganze sechste Kapitel den Titel: *die Aneignung der Tora* (קִנְיַן הַתּוֹרָה). Fast die ganze erste Hälfte der Eigenschaften (im ganzen 23) wird durch Nomina abstracta mit der Präposition ׀ bezeichnet. Für die andere Hälfte sind lauter Partizipien vorgesehen und zwar drei am Anfang und fünf am Schluß mit dem Artikel, die dazwischen befindlichen ohne Artikel. Die Aufzählung leidet an einem Stilfehler. Während der erste Teil durch das Verb נִקְנִית בְּ regiert wird, schwebt der zweite Teil der Eigenschaften syntaktisch in der Luft. Innerhalb beider Hälften stehen kleine Gruppen für sich: so z. B. in der ersten Hälfte finden sich dicht beisammen fünf Aussagen mit בְּמַעֲוֹט eingeleitet, und in der anderen Hälfte folgen hintereinander fünf אוֹהֵב mit je einem Objekt, an der Spitze das gleiche Verb אָהַב, aber im passiven Partizip (אוֹהֵב). Mit Ausnahme von drei Fällen (zweimal ואִינוּ und einmal וְלֹא mit Partizip) sind es lauter positive Eigenschaften, die gefordert werden.

Eine gewisse Sachordnung und ein Fortschritt in den Gedanken sind nicht zu verkennen. Am Anfang (1) steht das Lernen und am Schluß (47/48) das Hersagen des genau Erlernten in der richtigen Weise. Letzteres geschieht vor allem mit Angabe des Autors für das einzelne Zitat. Erstes Erfordernis beim Lernen ist die Aufmerksamkeit (2) und das richtige Nachsprechen des Gehörten (3). Das äußerlich Angeeignete muß dann aber auch innerlich angeeignet, verstanden und überdacht werden (4/5). Ehrfurcht, Demut und Freudigkeit sind die Stimmung für das rechte Lernen (6—8), das nicht in der Einsamkeit, sondern im regen Verkehr und Gedankenaustausch mit Lehrern, Kameraden und Schülern gedeiht (9—12). Bibel und Mischna, das heilige und unantastbare Lern- und Lehrbuch (13/14), können nur unter persönlichen Opfern — Verzicht auf Handelsgewinn, Schlaf, Vergnügen und dgl. (15—19) — recht studiert werden. Auch Geduld, Herzensgüte, Zutrauen zu den Lehrern und Leidensbereitschaft sind unerläßliche Pflichten für den Frommen (20—23), nicht minder Zufriedenheit und Bescheidenheit (24—27). Nur wer ein freundliches Wesen besitzt, von Liebe gegen Gott und Mitmenschen erfüllt ist, Barmherzigkeit übt, der Kritik zu-

VI 5¹ Größer ist die Tora als das Priestertum und als das Königtum. || Denn das Königtum wird erworben² durch dreißig Vorzüge³, | das Priestertum durch vierundzwanzig⁴, | die Tora aber wird durch achtundvierzig⁵ Dinge erworben und zwar: || ¹*) durch Studium, | ² Aufhören des Ohres⁶, ³ Zusrüstung der Lippen⁷, | ⁴ Einsicht des Herzens, ⁵ Verstand des Herzens⁸, |

*) Die Zählung 1—48 nach Strack.

gänglich, redlich und frei von Ehrgeiz und Gelehrten-dünkel ist (28—35), der ist berufen, ein rechter Torajünger zu sein. Seine Nächstenliebe wird ihn nicht dazu drängen, andere zu meistern und zu richten, vielmehr wird er danach streben, ihnen ein freundlicher Führer und Mitsucher auf dem Wege zum Quell der Wahrheit und des Friedens zu sein (36—40). Niemals darf es ein Stillestehen beim Studium geben. Von einem tüchtigen Schüler kann auch der Lehrer etwas lernen. Schließlich ist das Ziel alles ernstesten Lernens die wackre Tat (41—46).

Die mit etwas ermüdendem Prunke gebotene Vorführung der 48 Vorzüge des Toragelehrten, eine Zusammenfassung der wertvollsten Aussprüche der ganzen Sammlung, ist eine feste Umschrift des pharisäischen Lebensideals, das sich hier von seiner vorteilhaftesten Seite zeigt. Neben den mehr formalen guten Eigenschaften, die zum Torastudium befähigen, wie z. B. unaufhörlicher Lerneifer, Disputierkunst, Zitieren der einzelnen Lehrsprüche mit genauer Angabe des Autors, Eigenschaften, die freilich auch dafür Zeugnis ablegen, eine wie ernste und heilige Sache dem Pharisäer das Studium des Buches der Bücher sein soll, werden als materielle Eigenschaften großzügige Tugenden genannt, die zu besitzen für jeden Menschen, er sei Jude oder Christ, wünschenswert ist. Hierher gehören die Liebe zu Gott und zu allen Menschen, Freudigkeit, Barmherzigkeit, Duldermut, Bescheidenheit, Wahrheitssinn, Friedfertigkeit und, um die Hauptsache zu nennen: ein gutes Herz (s. Ab II 9). Gewiß fehlt der nüchternen und prosaischen Aufzählung der pharisäischen Tugenden Ab VI 5 f. der dichterische Schwung, mit dem Paulus II Kor 6 1—10. 11 21 b—12 10 das Amt des Jesujüngers, oder Röm 12 die ethischen Individual- und Sozialpflichten des Christen umschreibt, immerhin aber finden sich viele gemeinsame Züge zwischen dem an der Tora orientierten pharisäischen und dem an Christus gebildeten christlichen Lebensideal, so daß nicht nur von einem Unterschiede zwischen beiden Idealen, sondern auch von einem edlen Wettstreit in dem Ringen beider um Gott, „in dem Wunsche, Gott zu suchen und ihm zu dienen mit den edelsten Kräften, die er der menschlichen Seele verliehen hat“ geredet werden

בְּאִמָּהּ וּבִירְאָהּ בְּעֲנֹהָ בְּשִׁמְחָה | בְּשִׁמוּשׁ חֻכִּים בְּדִקְדּוּק חֻכִּים בְּפִלְפּוּל
 הַתְלַמִּידִים בִּישׁוּב | בְּמִקְרָא בְּמִשְׁנָה | בְּמַעֲוֵט סְחוּרָה בְּמַעֲוֵט שְׁנָה בְּמַעֲוֵט
 תַּעֲנוּג בְּמַעֲוֵט שְׁחוּק בְּמַעֲוֵט דֶּרֶךְ אֶרֶץ | בְּאֶרֶךְ אַפִּים בְּלֵב טוֹב בְּאַמוּנָה
 חֻכִּים בְּקִבְלַת הַיְסוּרִין:

darf (s. Herford, Das pharisäische Judentum. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen. Leipzig 1913, S. 265f. Moore, Judaism 1927, II, S. 239 ff.).

VI 5. ² נִקְנִית, 3. Perf. f. des Nikt. von קנה mit der älteren Endung, dem bloßen t, s. Albrecht § 121 c.

VI 5. ³ Über das Königsrecht im AT s. I Sam 8 10 ff., Dtn 17 14 ff.; für die Zeit der Mischna Sanh II 2—5. Nach Goldschmidt, Bab. Talmud VII, S. 1174 sind die 30 Vorzüge des Königtums errechnet aus I Sam 8 10 ff. und den für den König Sanh II 2—5 geltenden Ausnahmegesetzen.

VI 5. ⁴ Über das Priestertum im AT s. besonders Num 18. Vgl. ferner den Lobpreis des Hohepriesters Simeon JSir 50 1—21; für die Zeit der Mischna s. Sanh II 1. Vierundzwanzig מִתְּנוּת כֹּהֵן Priestergeschenke werden b B qam 110 b aufgezählt.

VI 5. ⁵ Die Angaben über die 48 Eigenschaften des Toragelehrten differieren etwas in den einzelnen Ausgaben und Handschriften. Statt der angegebenen 48 Tugenden sind es 50, wenn hinter בשמחה noch בְּטָהֳרָה durch Reinheit und hinter במעוט שנה noch בְּמַעֲוֵט שִׁיקָה durch Beschränkung der Unterhaltung mit einzelnen Texten aufgenommen wird.

VI 5. ⁶ שְׁמִיעַת הָאָזן das Aufhören (ש nicht im AT vorkommend) des Ohres = Aufmerksamkeit. Das Hören ist besonders nötig, denn „die traditionelle Auslegung des Gesetzes konnte man nicht aus Büchern, sondern nur durch Hören lernen“ (Strack).

VI 5. ⁷ Die Zurüstung (עֲרִיקָה nichtbiblisch) der Lippen bezieht sich auf das deutliche und laute Aussprechen des einzelnen Buchstabens und Wortes. Über das laute Lernen s. Krauß, Talmud. Archäol. III, S. 227.

VI 5. ⁸ Einsicht und Verstand des Herzens werden sich etwa als Verstehen des Gehörten und als Darübernachsinnen unterscheiden lassen. Zu שְׁכוּלֹת vgl. alttestamentliches שָׁכַל und מְשָׁכִיל.

VI 5. ⁹ Die Tora verlangt von dem, der sich mit ihr beschäftigt, Schrecken und Furcht, nämlich vor Gott; wir würden sagen Achtung vor dem Objekt der Forschung.

VI 5. ¹⁰ Nach Maimonides „weilt die göttliche Majestät nicht bei

⁶Schrecken und Furcht⁹, ⁷Demut, ⁸Freudigkeit¹⁰, | ⁹Bedienung der Weisen¹¹, ¹⁰Forschen¹² mit Kollegen, ¹¹Erörterung¹³ mit Schülern, ¹²Überlegung¹⁴, | (Lesen der) ¹³Schrift, (Studieren der) ¹⁴Mischna, | Beschränkung¹⁵ des ¹⁵Handels¹⁶, des ¹⁶Schlafes, des ¹⁷Vergnügens¹⁷, ¹⁸des Scherzes, ¹⁹der weltlichen Beschäftigung¹⁸, | ²⁰durch Langmut, ²¹ein gutes Herz, ²²Vertrauen zu den Weisen¹⁹, ²³Ertragen von Leiden²⁰.

einem traurigen, sondern nur bei einem fröhlichen Menschen^u אין השכינה (Fagius, Strack).

VI 5. ¹¹Zu שמוש s. Ab I 3; b Ber 7b heißt es: R. Jochanan sagte im Namen des R. Schim'on b. Jochaj מלמודה של תורה יותר גדולה שמושה של תורה wichtiger ist die Bedienung der Tora (d. i. der Toralehrer) als das Erlernen (Strack). Über den Aufwartedienst bei den Rabbinen s. Krauß, Talmud. Arch. II, S. 101; III, S. 223 ff.

VI 5. ¹²דקדוק (nichtbiblisch) von דקק, die genaue Erforschung, eigtl. das Zerkleinern, Zergliedern einer Materie. Andere, von Strack und Löw (bei Herford, Phariss. Judent., S. 263, Anm. 1) vorgezogene Lesart ist דבוק das Zusammenhalten mit Studiengenossen, oder der Anschluß an sie.

VI 5. ¹³פּלפּול (nichtbiblisch) von פלל richten, die scharfsinnige Erörterung, der Disput. Bekanntlich kommt von dem neuhebräischen Wort unser „pulpulistisch“ her.

VI 5. ¹⁴ישוב, das sich Hinsetzen zum Zweck der Beratung, daher dann übertragen die Überlegung. Davon ist dann abgeleitet התישב VI 6 überlegen. Vgl. auch ישיבה II 7, was einzelne Texte auch VI 5 bieten.

VI 5. ¹⁵מעוט Verringerung, Beschränkung (vgl. JSir 191) oder Wenigkeit, wenig.

VI 5. ¹⁶סחורה Handel (vgl. akkad. sachāru, Zimmern, Akkad. Fremdwörter², S. 16). Von der Tora heißt es b Erub 55a לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרים sie wird weder bei den Kaufleuten, noch bei den Händlern gefunden. Auch klagt schon der Sirazide JSir 26 29 „Nicht leicht bleibt ein Kaufmann vor Vergehen bewahrt, und ein Krämer frei von Sünde.“

VI 5. ¹⁷Daß der wahre Weise nicht für sich sorgen dürfe, und ein üppiges Leben (תענוג) sich nicht mit seinem Berufe vertrage, ist auch die Meinung JSir 37 1f.

VI 5. ¹⁸Zu דרך ארץ s. II 2. Dort ist es aber gerade die Ansicht des Rabban Gamli'el, daß Torastudium ohne weltliche Beschäftigung auf Abwege führe. Daß der Toragelehrte sich wenig mit weltlichen Dingen beschäftigen dürfe, stimmt jedoch zu der Maxime des R. N'ehonja III 5.

VI 5. ¹⁹Das Vertrauen zu den Weisen soll wohl bedeuten: folge gern

הַמְּכִיר אֶת-מְקוֹמוֹ וְהִשְׁמַח בְּחִלְקוֹ וְהַעֲוֶשֶׁה סִיג לְדַבְּרָיו וְאִינוּ מְחִיק טוֹבָה לַעֲצָמוֹ | אֶהוֹב אוֹהֵב אֶת-הַמָּקוֹם אוֹהֵב אֶת-הַבְּרִיּוֹת אוֹהֵב אֶת-הַצְּדָקוֹת אוֹהֵב אֶת-הַתּוֹכָחוֹת אוֹהֵב אֶת-הַמִּיִּשְׂרִים | מִתְרַחֵק מִן-הַכְּבוֹד וְלֹא מַגִּיס לְבוֹ בְּתַלְמוּדוֹ | וְאִינוּ שֹׂמֵחַ בְּהוֹרָאָה נוֹשֵׂא בְעַל עַם-חֲבֵרוֹ מְכַרִּיעוֹ לְכַף זְכוּת | מַעֲמִידוֹ עַל-הָאֲמֶת מַעֲמִידוֹ עַל-הַשְּׁלוֹם | מְתִישֵׁב בְּתַלְמוּדוֹ שׂוֹאֵל וּמַשִּׁיב שׂוֹמֵעַ וּמוֹסִיף הַלּוֹמֵד עַל-מִנָּת לְלַמֵּד וְהַלּוֹמֵד עַל-מִנָּת לַעֲשׂוֹת הַמַּחֲכִים אֶת-רַבּוֹ | וְהַמְכַנֵּן אֶת-שְׁמוֹעָתוֹ וְהַאֲמִיר דָּבָר בְּשֵׁם אֲמִירוֹ || הָא לְמַדָּת שְׁכַל-הָאֲמִיר דָּבָר בְּשֵׁם אֲמִירוֹ מְבִיא גְאֻלָּה לַעֲוִלָם || שְׁנֵאֲמַר וְהַאֲמִיר אֶסְתֵּר לְמַלְךְ בְּשֵׁם מְרֻדָּי:

ihren Anweisungen und Lehren. Die Tradition der Väter soll vorbildlich sein und unverändert bleiben. Andre deuten die *אמונת חכמים* auf die Ehrlichkeit des Schülers gegenüber dem Lehrer; täusche nicht deinen Meister.

VI 5. ²⁰ *קַבְּלָה* ist das *Annehmen*, das willige *Ertragen*. *Leiden* (eigtl. *Züchtigungen* יְסוּרִין s. IV 15a) sollen als Erziehungs- und Bußmittel hingenommen werden; sie haben alsdann Sühnekraft, s. Weber, *Jüdische Theologie*³, § 69. Jes 53⁵, IV Mak 1¹¹. 6²⁹. 17²¹ ff.

VI 6. ¹ *Wer seine Stelle kennt*, will wohl besagen: ein Jeder soll sich da wohlfühlen, wohin ihn Gott gestellt hat. *Er erkennt sein ort, oder stettlin* (Fagius).

VI 6. ² In dieselbe Gedankenrichtung gehört das folgende: *Wer über sein Los sich freut*, vgl. Ps 16⁵ f.

VI 6. ³ *Wer einen Zaun für seine Worte macht*, das heißt: wer es bei seinen Reden nicht an der nötigen Besonnenheit fehlen läßt, vgl. V 7.

VI 6. ⁴ *Zu טובה לעצמו אינו מחויק טובה* s. II 8. Das Eigenlob muß dem wahren Weisen fern sein.

VI 6. ⁵ Der Weise liebt nach Prov 9⁸ den, der ihn zurechtweist (הוֹכִיחַ).

VI 6. ⁶ *מַגִּיס* von גוֹס *groß sein*. *מַגִּיס לֵב* einer der sein *Herz überheblich macht, stolz ist*; vgl. גַּס לֵב IV 7.

VI 6. ⁷ *Er freut sich nicht auf Gesetzesentscheidungen* (הוֹרָאָה cf. IV 7), d. h. er drängt sich nicht dazu, andere abzuurteilen.

VI 6. ⁸ Das *Joch* (עוֹל) ist die Tora cf. III 5. Zur Konstruktion von נֶשֶׂא mit ב vgl. Hi 7¹³. *Er trägt an dem Joch mit seinem Kollegen*, d. h.

I 6 ²⁴ Wer seine Stelle kennt¹, ²⁵ über sein Los sich freut², ²⁶ einen Zaun für seine Worte macht³, ²⁷ sich nichts zugute rechnet⁴, | ²⁸ geliebt ist, ²⁹ Gott liebt, ³⁰ die Geschöpfe liebt, ³¹ Almosen liebt, ³² Zurechtweisungen liebt⁵, ³³ Geradheit liebt, | ³⁴ sich von Ehrgeiz fernhält, ³⁵ nicht stolz auf seine Gelehrsamkeit⁶ ist, | ³⁶ sich nicht auf Gesetzesentscheidungen freut⁷, ³⁷ seinem Genossen das Joch tragen hilft⁸, ³⁸ ihn nach der guten Seite beurteilt⁹, | ³⁹ ihn auf die Wahrheit bringt⁴⁰ und ihm zum Frieden verhilft¹⁰, | ⁴¹ wer bei seinem Lernen überlegt¹¹, ⁴² fragt und antwortet¹², ⁴³ hört und zulernt¹³, ⁴⁴ lernt, um¹⁴ zu lehren, ⁴⁵ lernt, um danach zu handeln, ⁴⁶ seinen Lehrer weise macht, | ⁴⁷ das Gehörte¹⁵ genau beachtet⁴⁸ und (jedes) Wort im Namen seines Urhebers sagt¹⁶. || Du hast ja gelernt, daß jeder, der ein Wort im Namen seines Urhebers sagt, Erlösung über die Welt bringt. || Denn es heißt: „Und Ester sagte es dem Könige im Namen Mordekhai's¹⁷.“

er hilft es ihm tragen. Die Studiengenossen ermuntern sich gegenseitig zum Lernen und Ausüben der Tora.

VI 6. ⁹ Zu מְכַרֵּיעַ s. II 8 c. Zu כִּי וְכֹת s. I 6.

VI 6. ¹⁰ מַעֲמִידוֹ, wörtlich: *er macht ihn stehen auf Wahrheit . . . und Frieden.* Nach I 18 sind אֱמֶת und שְׁלוֹם die Grundpfeiler der sittlichen Welt.

VI 6. ¹¹ מְחִישֵׁב בְּתַלְמוּדוֹ dicatur de eo, qui certum ordinem habet in discendo (Fagius).

VI 6. ¹² Das *Fragen und Antworten* muß natürlich so geschehen, wie es für den חֻקֵּם V 7 sich geziemt.

VI 6. ¹³ *Hören und zulernen*, s. I 13.

VI 6. ¹⁴ עַל־מִנַּת לֵ, s. I 3. *Lernen — lehren — tun*, s. IV 5 a.

VI 6. ¹⁵ שְׁמוּעָה, das *Gehörte* ist die überlieferte Lehre. Ein Abweichen davon führt zu Häresie und Heidentum. הַמְכִּינֵן von הָיוֹן *grade sein*, *er macht grade*, zu ergänzen: sein Herz, d. h. er richtet seinen Sinn auf etwas. Hier VI 6 „mit dem Akkus. des Beachteten“ (Strack).

VI 6. ¹⁶ Der Wert eines Ausspruches hängt oft von seinem Urheber, einer zu beachtenden oder nicht zu beachtenden Autorität ab. Die Worte enthalten eine Abwehr anonymer und pseudonymer Aussprüche — freilich ist grade der ganze Text VI 5/6 anonym überliefert! Nebenbei spielt auch der Gedanke mit herein: Du sollst dich nicht mit fremden Federn schmücken!

VI 6. ¹⁷ Was von הָא לְמַדָּה bis zum Schluß des Paragraphen noch zu lesen ist, hat mit der Aufzählung der 48 Tugenden des Weisen nichts mehr zu tun, sondern ist eine Erläuterung zu dem letzten Satz: Man

גְּדוֹלָה תּוֹרָה | שֶׁהִיא נֹתֶנֶת חַיִּים לַעֲשׂוֹתָהּ בְּעוֹלָם הַזֶּה וּבְעוֹלָם הַבָּא ||
 שְׂבָאָמֶר כִּי חַיִּים הֵם לְמוֹצְאֵיהֶם וּלְכָל-בָּשָׂרוֹ מֵרָפָא || וְאוֹמֵר רַפְאוֹת תְּהִי
 לְשָׂרְךָ וְשִׁקּוֹי לַעֲצָמוֹתֶיךָ || וְאוֹמֵר עֵץ חַיִּים הִיא לְמַחְזִיקִים בָּהּ וְתוֹמְכֶיהָ
 מֵאֲשֶׁר || וְאוֹמֵר כִּי לֹנֶת חֵן הֵם לְרֹאשָׁךְ וְעֲנָקִים לְגִרְגָּתֶיךָ || וְאוֹמֵר
 תִּתֵּן לְרֹאשָׁךְ לֹנֶת-חֵן עֲטֶרֶת תַּפְאֶרֶת תַּמְגִּנֶךָ || וְאוֹמֵר אֶרֶץ יָמִים בְּיָמֶיהָ
 בְּשִׂמְלָהּ עֶשֶׂר וְכָבוֹד || וְאוֹמֵר כִּי אֶרֶץ יָמִים וּשְׁנוֹת חַיִּים וְשְׁלוֹם
 יוֹסִיפוּ לָךְ:

רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן-יְהוּדָה אוֹמֵר מִשֵּׁם רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן-יֹחִי | הַנּוֹי וְהַכַּח

soll jedes Wort mit dem Namen seines Autors wiedergeben. *הא למדת* siehe, *du hast gelernt*, nämlich im Talmud. (Bacher, Exeget. Terminologie I, S. 95, II, S. 97). Hier findet sich der Satz *שכל האומר* usw. b Meg 15a, Chul 104b und Nid 19b, und zwar immer mit der biblischen Belegstelle Est 2²² wie in Ab VI 6. Aber an der ersten Stelle ist der Tradent R. Ch^anina, an der zweiten R. Jose und an der dritten Stelle zitiert R. Jose „a current saying“ (Herford²). Wie wichtig ein solches Zitieren eines Ausspruches mit Angabe des richtigen Autors ist, lehrt nach unserem Text das Beispiel Esters. Durch das im Namen Mord^ekhajs zum König Ahasveros gesprochene Wort erlöste sie das ganze Judentum aus dem drohenden Pogrom.

VI 7. ¹Eine erneute Empfehlung der Tora wegen der diesseitigen und jenseitigen Güter und Vorteile, die sie dem gewährt, der sie lernt und befolgt. Sämtliche biblischen Belegstellen sind aus den Proverbien gewählt. Charakteristisch ist die wiederholte Gleichsetzung der Tora mit der Weisheit. Die Tora ist eben für den Frommen ein Ersatz für die Philosophie, oder vielmehr die Vollendung der Philosophie ist ihm die Gottesgelehrtheit. Näher wird aber hier der Wert der Tora gegenüber ihrer Herabsetzung etwa in den Kreisen der Apostaten und Häretiker betont sein.

VI 7. ²Prov 4²². **הם** = Lehren der Tora.

VI 7. ³Und ferner, wörtlich: *und sie*, nämlich die Schrift, *sagt*; ebenso im folgenden.

VI 7. ⁴Prov 3⁸.

I 7 Groß ist die Tora¹. | Denn sie gewährt denen, die sie befolgen, Leben in dieser Welt und in der künftigen Welt. || Denn es heißt: „Leben sind sie für die, die sie finden und für ihren ganzen Leib Heilung².“ || Und ferner³: „Heilung wird sie sein deinem Nabel und Saft für deine Gebeine⁴.“ || Und ferner: „Ein Lebensbaum ist sie für die, die sie ergreifen, und die sie festhalten sind beglückt⁵.“ || Und ferner: „Denn ein lieblicher Kranz sind sie für dein Haupt und ein Geschmeide für deinen Hals⁶.“ || Und ferner: „Sie wird deinem Haupt einen lieblichen Kranz verleihen, mit einer prächtigen Krone wird sie dich beschenken⁷.“ || Und ferner: „Langes Leben ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre⁸.“ || Und ferner: „Denn Länge der Tage und Jahre des Lebens und Frieden werden sie dir in Fülle spenden⁹.“

I 8¹ Rabbi Schim'on ben J'huda sagte im Namen des Rabbi Schim'on ben Jochaj: | Schönheit², Kraft, Reichtum, Ehre, Weisheit, Alter, graues

VI 7. ⁵Prov 3 18.

VI 7. ⁶Prov 1 9.

VI 7. ⁷Prov 4 9.

VI 7. ⁸Prov 3 16.

VI 7. ⁹Prov 3 2.

VI 8. ¹Eine weitere Stimme in dem zahlreichen Chor zur Verherrlichung der Gesetzestreue und des daraufgelegten Lohnes! Die in Aussicht gestellten Güter sind überwiegend materieller Art. VI 9a sind es im ganzen sieben, VI 8 aber acht. Vielleicht fehlt daher mit Recht in **זקנה** — dann sind es sieben. Nach R. 'Aqibha Edu II 9 vererben sich von einem **אב זוכה** (d. i. einem Vater mit verdienstlichen Handlungen) auf seinen Sohn **נוי, כח, עשר, חכמה** und **שנים**. Das sind die gleichen Lebensgüter und auch in derselben Reihenfolge wie Ab VI 8. Nur steht in Ab VI 8 zwischen **עשר** und **חכמה** noch **כבוד** und sind die **שנים** in **זקנה** und **שיבה** zerlegt; zuletzt kommen noch die **בנים** hinzu. Die gleichen fünf Eigenschaften wie Edu II 9 werden auch Levit r. s. 26 170 c (vgl. Levy i. Lex. III, S. 53) genannt. Nur steht hier die **חכמה** voran und folgt die **נוי** erst an dritter Stelle hinter der **כח**. In diesen fünf Dingen muß der Hohepriester seine Amtsbrüder übertreffen — deshalb steht auch hier die **חכמה** als wichtigste Eigenschaft voran. Daß die Ab VI 8 gerühmten Auszeichnungen dem Gerechten, d. i. dem Frommen, der die Tora lernt, kennt und ausübt, nach Ab VI 4a (vgl. auch VI 5 Ende) nur auf dem Wege der Entbehrung und Entsagung zuteil werden, wird hier nicht berücksichtigt. Vollstes Lebensglück bis ins höchste Alter —

וְהַעֲשֶׂה וְהַכְבוֹד וְהַחֲכָמָה וְהַזְקָנָה וְהַשִּׁיבָה וְהַבְּנִים | נָאָה לְצַדִּיקִים וְנָאָה
 לְעוֹלָם || שְׁנֵאמַר עֲטַרְתַּ תַּפְאֶרֶת שִׁיבָה בְּדֶרֶךְ צְדָקָה תִּמְצָא || וְאוֹמַר
 עֲטַרְתַּ זְקֵנִים בְּנֵי בָנִים וְתַפְאֶרֶת בָּנִים אֲבוֹתָם || וְאוֹמַר תַּפְאֶרֶת בַּחוּרִים
 כָּחֵם וְהִזְדַּר זְקֵנִים שִׁיבָה || וְאוֹמַר וְחִפְרָה הַלְבֵנָה וּבוֹשָׁה הַחֲמָה כִּי מִלֶּךְ
 יִי צָבָאוֹת בָּהֶר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם וְנִגְדַּד זְקֵנֵי כְבוֹד:

רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן-מִנְסִיא אוֹמֵר | אֵלֹה שְׁבַע מִדּוֹת שְׁמֵנוּ חֲכָמִים לְצַדִּיקִים |
 כֻּלָּם נִתְקִימוּ בְּרַבִּי וּבְבָנָיו:

אָמַר רַבִּי יוֹסִי בֶן-קִסְמָא | פַּעַם אַחַת הָיִיתִי מֵהַלֵּךְ בְּדֶרֶךְ | וּפָגַע בִּי
 אָדָם אֶחָד וְנָמַן לִי שָׁלוֹם וְהַחֲזִירְתִּי לוֹ שָׁלוֹם || אָמַר לִי רַבִּי מְאִיזָה מְקוֹם

nur dieses schöne Ziel schwebt hier vor Augen, das ja auch dem Asketen von VI4a für seine vielen Opfer winkt.

VI 8. ² *Schönheit* נוי ist nichtbiblisch, vgl. aber nachher das mit Rücksicht auf נוי gewählte נָאָה *schön*, das auch im AT vorkommt. *Schönheit* an sich (Ps 45³) hat keinen Wert, nur wenn sie durch Torakenntnisse verdient ist — das läuft auf eine Versittlichung des Schönheitsbegriffs hinaus.

VI 8. ³ Prov 16³¹.

VI 8. ⁴ Prov 17⁶.

VI 8. ⁵ Prov 20²⁹.

VI 8. ⁶ Jes 24²³.

VI 9a. ¹ Zum Beweis für die Richtigkeit der Lohntheorie und zugleich zur Nacheiferung für andere in der Gesetzestreue wird hier auf das Beispiel Rabbis (d. i. Jehuda ha-nasi² II 1) und seiner Söhne als Musterfall hingewiesen. In dieser Bewunderung Rabbis und seiner Söhne spiegelt sich etwas von dem persönlichen Verhältnis der Rabbinen zueinander wieder. Eine solche Argumentation durch Hinweis auf bestimmte Personen ist eine Ausnahme in unsrem Traktat. Der Text ist zugleich eine Huldigung an den Hauptredaktor der Mischna und seine Familie und ein Lob für sein Werk. Rabbi Schim'on ben M^enasja, der hier auf das Beispiel J^ehudas weist, gehörte zu seinen Zeitgenossen (Strack, Einl.⁵ S. 132). In jSanh XI 4 stammt die Bewunderung Rabbis aus dem Munde des Rabban Schim'on ben Gamli'el, d. i. des eignen Vaters J^ehudas! Nach den Handschriften JL ist der eben er-

Haar und Söhne | sind schön für die Gerechten und schön für die Welt. || Denn es heißt: „Eine prächtige Krone ist graues Haar, auf dem Wege der Gerechtigkeit wird sie erlangt³.“ || Und ferner: „Die Krone der Alten sind Enkel und der Schmuck der Kinder ihre Väter⁴.“ || Und ferner: „Der Schmuck der Jünglinge ist ihre Kraft und die Zier der Alten das graue Haar⁵.“ || Und ferner: „Und erröten wird der Mond und sich schämen die Sonne. Denn König geworden ist der Herr Zebaoth auf dem Berg Zion, und in Jerusalem und vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit⁶.“

[9a¹ Rabbi Schim'on ben M'enasja sagte: | Diese sieben Eigenschaften, welche die Weisen für die Gerechten aufgezählt haben, | waren alle in Rabbi und seinen Söhnen verwirklicht.

[9b Rabbi Jose ben Kisma erzählte¹: | Ich wanderte einmal auf der Landstraße. | Da begegnete mir ein² Mann. Er entbot mir den Gruß, und ich erwiderte³ ihm den Gruß. || Er sagte zu mir: Rabbi, aus welchem

wähnte Schim'on ben M'enasja auch der, der im Namen des R. Schim'on ben Jochaj (s. Ab III 3. IV 13 b) die sieben (acht) Eigenschaften der Gerechten Ab VI 8 vorträgt*). (In j Sanh XI 4 ist R. Schim'on ben M'enasja selbst der Tradent für Ab VI 8.) Hingegen ist an Stelle des R. Schim'on ben M'enasja in MTos Sanh XI 8 R. Schim'on ben J'huda (s. Strack, Einl. S. 131) als Tradent der Aussage des R. Schim'on ben Jochaj Ab VI 8 genannt. Da dieser Schim'on ben J'huda auch sonst oft Dikta des Schim'on ben Jochaj überliefert, so wird auch in Ab VI 8 sein Name die bessere Lesart sein. Auch würde man, wenn Schim'on ben M'enasja in Ab VI 8 ursprünglich wäre, in VI 9a erwarten: „Derselbe sagte“.

VI 9b. ¹Rabbi Jose ben Kisma**), zur zweiten Generation der Tanna'im gehörig (Strack, Einl.⁵ S. 127) war befreundet mit R. Chananja ben Teradjon Ab III 2b, stand aber auch bei den römischen Beamten in Caesarea Philippi, wo er lebte und starb, in hohem Ansehen (Bacher, Ag. der Tannaiten I, S. 401—403). So kam es, daß er trotz der beginnenden Judenverfolgung unter Hadrian (117—138) unbehelligt blieb und eines natürlichen Todes starb. Ja bei seinem Begräbnisse gaben ihm, wie b Ab Zara 18a berichtet wird, כל גדולי רומי das Geleite.

Das Thema des dem Jose ben Kisma in den Mund gelegten Textes ist der unüberbietbare Wert der Tora, von der bereits der Dichter des

*) Über Y siehe den textkritischen Anhang.

**) S. Krauß, Griechische u. lateinische Lehnwörter 1898/99, I, S. 76; II, S. 535 sieht in קסמא den griech. Namen Κοσμα = Κόσμος.

אָתָּה || אָמַרְתִּי לוֹ מַעִיר גְּדוֹלָה שֶׁל־חֻכְמִים וְשֶׁל־סוֹפְרִים אָנִי || אָמַר לִי
 רַבִּי רִצּוֹנֶךָ שֶׁתְּדוּר עִמָּנוּ בְּמִקְוָמֵנוּ | וְאָנִי אֶתֵּן לְךָ אֶלֶף אֲלָפִים דִּינָרִי
 וְהֵב וְאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמִרְגָּלִיּוֹת || אָמַרְתִּי לוֹ בְּנִי אִם אָתָּה נוֹתֵן לִי | כָּל־
 כֶּסֶף וְהֵב וְאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמִרְגָּלִיּוֹת שֶׁבַּע עוֹלָם | אֲנִי דָר אֶלָּא בְּמָקוֹם
 תּוֹרָה || לִפִּי שֶׁבַּע עֶשֶׂת פְּטִירְתּוֹ שֶׁל־אָדָם אֵין מְלוּיִם אוֹתוֹ | לֹא כֶסֶף וְלֹא
 וְהֵב וְלֹא אֲבָנִים טוֹבוֹת וּמִרְגָּלִיּוֹת | אֶלָּא תּוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים בְּלֻבָּד ||
 שֶׁנֶּאֱמַר בְּהִתְהַלֵּךְ תִּנְחָה אִתָּךְ בְּשֹׁכֶבְךָ תִּשְׁמַר עָלֶיךָ וְהִקִּיצוֹתָ הִיא
 תְּשִׁיחֶיךָ || בְּהִתְהַלֵּךְ תִּנְחָה אִתָּךְ בַּעוֹלָם הַזֶּה || בְּשֹׁכֶבְךָ תִּשְׁמַר עָלֶיךָ
 בְּקִבְרְךָ || וְהִקִּיצוֹתָ הִיא תְּשִׁיחֶךָ לַעוֹלָם הַבָּא || וְאָמַר לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב
 נָאִם יִי צָבָאוֹת:

19. Psalms Vers 11 sagt: Sie ist kostbarer als Gold und viel Feingold. Steigernd sagt unser Autor: Die Tora wird an Wert nicht von allen Schätzen der Welt aufgewogen. Das erinnert an Mat 13⁴⁶ — nur daß hier, ohne Vermittlung der Tora, in der der fromme Jude Gott findet, Gott unmittelbar dem Christen sich als das höchste Gut bezeugt. Der unendliche Wert der Tora wird Ab VI 9b — und zwar nur hier in unserer Spruchsammlung — durch die Selbsterfahrung des Autors mit dem Gesetz (Ps 19¹²) in begeisterten Worten dargetan; siehe dagegen und als Parallele die Selbsterfahrung des Paulus mit dem Gesetz Röm 7! Als Darstellungsform ist eine kleine Anekdote im Ichstil gewählt, der, abgesehen von dem schwachen und nur gelegentlichen Hervortreten des Ichs Ab I 17, II 9a. b, in den „Sprüchen der Väter“ überhaupt nur VI 9b vorkommt. Die am Schluß angeführten zwei biblischen Belegstellen stammen vielleicht erst von Redaktorenhand.

VI 9b. ²Zu אָחָד im Sinn des unbestimmten Artikels vgl. schon Ri 13², I Sam 1¹.

VI 9b. ³הִחֲזַרְתִּי (nicht im AT vorkommend) *ich gab zurück, ich erwiderte.*

VI 9b. ⁴Jerusalem war nach 70 n. Chr. den Juden zu betreten verboten. Mit der *großen Stadt*, wo Tora getrieben wird, könnte Jabne (= Jamnia) gemeint sein, das nach dem Fall der Hauptstadt das religiöse und nationale Zentrum der Judenschaft bildete (s. Schürer II⁴ S. 432f.).

VI 9b. ⁵סוֹפְרִים = γραμματεῖς.

Ort bist du? || Ich antwortete ihm: Aus einer großen Stadt⁴ von Weisen und Schriftgelehrten⁵. || Er sagte zu mir: Rabbi, möchtest du bei uns in unsrem Ort wohnen⁶ wollen? | Ich würde dir Tausend mal Tausende Golddenare⁷, Edelsteine und Perlen⁸ geben! || Ich antwortete ihm: Mein Sohn, wenn du mir gäbest | alles Silber und Gold und alle Edelsteine und Perlen in der Welt, | ich würde nur an einem Ort der Tora⁹ wohnen. || Denn in der Scheidestunde¹⁰ begleiten den Menschen | weder Silber noch Gold, weder Edelsteine oder Perlen, | sondern nur Tora und gute Werke¹¹. || Denn es heißt: „Wenn du gehst, wird sie dich führen, wenn du dich legst, wird sie über dir wachen, und wachst du auf, so wird sie dich anreden¹².“ || Wenn du gehst, wird sie dich führen: in dieser Welt. || Wenn du dich legst, wird sie über dir wachen: im Grabe. || Wachst du auf, wird sie dich anreden: in der künftigen Welt¹³! || Und ferner: „Mein ist das Silber und mein ist das Gold spricht der Herr Zebaoth¹⁴!“

VI 9b. ⁶דור = *wohnen* wie JSir 50 26.

VI 9b. ⁷דִּינָר וְקֶבֶץ, in der Mischna oft erwähnt, ist der römische *Gold-denar* (denarius, δηνάριον Mat 18 28 u. ö.) aureus; er enthielt 25 Silberdenare (Schürer II, S. 74; Krauß, Talmud. Archäol. II, S. 406).

VI 9b. ⁸מַרְגָּלִית (Pl. מַרְגָּלִיּוֹת, s. Albrecht § 84 4) *Perle* ist das griech. μαργαρίτης, margarita Mat 7 6. 13 45f. mit Übergang von r in l. Aram.

מַרְגָּלִית, מַרְגָּלִית, מַרְגָּלִית.

VI 9b. ⁹Ort der Tora ist ein Ort, wo Tora gelehrt und gelernt wird. Vgl. I 11, IV 14.

VI 9b. ¹⁰פְּסִירָה, nichtbiblisch, *das Scheiden, das Sterben*.

VI 9b. ¹¹Auch Apc 14 13 geben die Werke — Liebe und Treue — wie ein Trauergefolge, zugleich aber auch als Zeugen und Eröffner der Paradiesespforten den Märtyrern das Geleite (ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν — מַלְאָכִים אֹתָם).

VI 9b. ¹²Zitat aus Prov 6 22.

VI 9b. ¹³Ein lehrreicher Abschnitt zur Kenntnis der pharisäischen Schriftdeutung im Dienste der Glaubenslehren, zu denen besonders das Dogma der Totenauf resurrection gehörte (Ab IV 22; Herford, The Pharisees, 1925, S. 170 ff.).

VI 9b. ¹⁴Hag 2 8.

חֲמִשָּׁה קִנְיָנִין קָנָה הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּעוֹלָמוֹ | וְאֵלֹהֵי הַתּוֹרָה קִנְיָן
 אֶחָד שָׁמַיִם וָאָרֶץ קִנְיָן אֶחָד אֲבָרָהֶם קִנְיָן אֶחָד יִשְׂרָאֵל קִנְיָן אֶחָד בֵּית-
 הַמִּקְדָּשׁ קִנְיָן אֶחָד || תּוֹרָה מִנִּין | דְּכַתִּיב יי קִנְיָן רַאשִׁית דְּרֻכּוֹ קָדָם
 מִפְּעֻלּוֹ מֵאֵז || שָׁמַיִם וָאָרֶץ מִנִּין | דְּכַתִּיב כֹּה אָמַר יי שָׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ
 הָדָם רִגְלֵי אֵי-זֶה בֵּית אֲשֶׁר תִּבְנֶנּוּ לִי וְאֵי-זֶה מְקוֹם מְנוּחָתִי | וְאוֹמֵר מֶה-
 רַבּוֹ מַעֲשִׂיךְ יי בָּלָם בְּחֻקָּהָ עָשִׂיתָ מְלָאָה הָאָרֶץ קִנְיָנֶךָ || אֲבָרָהֶם מִנִּין |
 דְּכַתִּיב וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ אַבְרָם לֹאֵל עָלְיוֹן קָנָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ ||
 יִשְׂרָאֵל מִנִּין | דְּכַתִּיב עַד-יַעֲבֹר עִמָּךְ יי עַד-יַעֲבֹר עִם-זֶו קָנִיתָ | וְאוֹמֵר
 לַקָּדוֹשִׁים אֲשֶׁר-בָּאָרֶץ הִמָּה וְאֲדִירֵי כָל-חֻפְצֵי-בָם || בֵּית-הַמִּקְדָּשׁ מִנִּין |
 דְּכַתִּיב מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פְּעֻלָּתְךָ יי מִקְדָּשׁ יי כּוֹנְנֵנו יְדִיד | וְאוֹמֵר וַיְבִיאֵם
 אֶל-גְּבוּל קְדָשׁוֹ הָרִזָּה קָנָתָהּ יְמִינוֹ:

VI 10. ¹Ein anonymen Zahlenspruch von der Art und im Stil der Zahlensprüche des fünften Kapitels: Eine Aufzählung der besonderen Besitztümer (קִנְיָנִין) Gottes. Dem Umstand, daß an erster Stelle unter den קִנְיָנִין die Tora genannt wird, ist die Einreihung des ganzen Textes in das sechste Kapitel zu verdanken. Die neben der Tora erwähnten Besitztümer haben mit dem Hauptthema des sechsten Kapitels, dem קִנְיָן ha-ttôra, nichts zu schaffen.

Im ganzen werden fünf Teilstücke aus der von Gott geschaffenen und ihm gehörenden Großwelt als „besondere Besitztümer“ Gottes vorgeführt. Das erste ist die Tora, das zweite: Himmel und Erde, das dritte: Abraham, das vierte: Israel und das fünfte: der Tempel. Auffallend ist an dieser Aufzählung 1. die Nennung von „Himmel und Erde“, der bekannten Umschrift für Welt Gen 11 (= עוֹלָם). Denn „die Welt“ kann doch nicht zu den Extrastücken gehören, die Gott „in seiner Welt“ (בְּעוֹלָמוֹ) sich als seinen Sonderbesitz reserviert hat! Der Text von Ab VI 10 ist eine Erweiterung eines kürzeren, noch in Siphre II, § 311 erhaltenen Textes, der sich auf drei קִנְיָנִין beschränkt (vgl. Herford² S. 163). Die drei Dinge sind dort: die Tora, Israel und der Tempel.

I 10 Fünf¹ Besitztümer hat der Heilige, gepriesen sei Er, zu einem (Sonder)besitz in seiner Welt gemacht. | Diese sind: die Tora ein Besitztum; Himmel und Erde ein Besitztum; Abraham ein Besitztum; Israel ein Besitztum; der Tempel ein Besitztum. || Die Tora — woher? | Es ist geschrieben: „Der Herr hat mich zu seinem Besitz gemacht als Erstling seines Weges, als frühestes seiner Werke urlängst².“ || Himmel und Erde — woher? | Es ist geschrieben: „So spricht der Herr: ‚Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße. Welches Haus wollt ihr mir bauen und welchen Ort für meine Ruhestätte³.‘“ || Und ferner: „Wie viel sind deine Werke, Herr, sie alle hast du mit Weisheit gemacht, voll ist die Erde von deinem Besitztum⁴.“ || Abraham — woher? | Es ist geschrieben: „Und er segnete ihn und sprach: Gesegnet ist Abram von Gott dem Höchsten, dem Besitzer Himmels und der Erde⁵.“ || Israel — woher? | Es ist geschrieben: „Bis vorüberzog dein Volk, Herr, bis vorüberzog das Volk, das du zu deinem Besitz gemacht hast⁶.“ Und ferner: „Den Heiligen, welche auf Erden sind, und den Edlen, an denen mein ganzes Wohlgefallen⁷.“ || Der Tempel — woher? | Es ist geschrieben: „Den Ort, den du für dein Wohnen, Herr, gemacht hast, das Heiligtum, Herr, das deine Hände bereitet haben⁸.“ | Und ferner: „Und er brachte sie in sein heiliges Gebiet, zum Berg, den seine Rechte zu seinem Besitz gemacht hat⁹.“

In M'khiltha Beschall. p. 43 a. b (vgl. Herford) ist zu der Liste als Nr. 4 „Himmel und Erde“ hinzugekommen. 2. In die Reihe der *Ḳinjanin* gehört auch Abraham nicht hinein. Denn zu *קִנְיָה* ist in dem Belegtext Gen 14¹⁹ nicht Abraham, sondern „die Welt“ der abhängige Genitiv. Gen 14¹⁹ ließe sich daher auch nur als Beweisstelle dafür verwenden, daß „die Welt“ ein *Ḳinjan* Gottes ist. Tatsächlich ist auch in b Pes 87 b, wo auch die besonderen Besitztümer Gottes behandelt sind*), Gen 14¹⁹ in diesem Sinn verwertet. Da die Worte *קִנְיָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ* aber in Gen 14¹⁹ in dem Segen über Abraham stehen, wurden sie schließlich auch auf Abraham bezogen und aus ihnen gefolgert, daß Abraham selbst ein *Ḳinjan* Gottes ist, das nun als neues *Ḳinjan* zu den anderen hinzukam. Durch die Abschiebung von Gen 14¹⁹ auf Abraham wurden

*) Die Texte b Pes 87 b schwanken zwischen 3, 4 und 5 *Ḳinjanin* (vgl. Goldschmidt II, S. 639). Im Haupttext bietet Goldschmidt *שְׁלֹשַׁת קִנְיָנִין*. In der ersten Bomberg'schen Ausgabe (Venedig 1520/23) sind 5, in neueren Ausgaben (bei Goldschmidt die Sigle B) 4 *Ḳinjanin* gezählt. Hinter *קִנְיָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ* (Beweisstelle für „Himmel und Erde“) folgt in B + *אֶחָד דְּכָתִיב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קִנְיָן* *הָרָה זֶה קִנְיָה יִמִּינוּ*. Zu *אַרְבַּעָה* „4“, vgl. die Lesart von M in dem textkritischen Anhang.

כל מה-שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו | לא בראו אלא לכבודו ||
 שנאמר כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף-עשיתיו | ואומר
 יי ימלך לעולם ועד:

nun für „die Welt“ in Ab VI 10 andere Beweisstellen nötig. Als solche sind Jes 66¹ und Ps 104²⁴ gewählt. Davon enthält aber die erste gar nicht das Verb קנה, bzw. das Wort קנין. Und in der anderen ist in קנין nur eine Beziehung auf die „Erde“ zu finden und an sich gar kein Beweis, daß die „Erde“, geschweige gar „Erde und Himmel“ Besitztümer besonderer Art für Gott sind. Beide Zitate unterstützen die Annahme, daß die Hereinziehung Abrahams in die Reihe der Kīnjanin erst sekundär ist.

VI 10. ²Prov 8²².

VI 10. ³Jes 66¹.

VI 10. ⁴Ps 104²⁴.

VI 10. ⁵Gen 14¹⁹.

VI 10. ⁶Ex 15¹⁶.

VI 10. ⁷Ps 16³.

VI 10. ⁸Ex 15¹⁷.

VI 10. ⁹Ps 78⁵⁴.

VI 11. ¹Sichtlich eine, vielleicht von dem Sammler geformte, Schlußdoxologie: Gott offenbart in seinem Werk, der Welt, seine einzigartige Herrlichkeit. Anknüpfend an den Gedanken von VI 20, daß die Welt ein Sonderbesitz Gottes ist, mildert der Text VI 11 mit seinem Universalismus etwas den Partikularismus von VI 10. Die ganze Welt mit allem, was sie

Textkritischer Anhang.

Dem hebräischen Text liegen zugrunde die kritischen Ausgaben von Strack (s. S. 5*—7*) u. Goldschmidt (s. S. 1150); vgl. S. VIII.

Ferner sind von mir verglichen:

1. W. H. Lowe, The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests. Cambridge 1883 (S. 114 a—118 b) = C (= M bei Taylor s. unten).

2. H. L. Strack, Talmud Babylonicum cod. Hebr. Monacensis 95. — Leiden 1912. Teil II S. 564 b—565 b = M.

3. Der vokalisierte Codex Kaufmann (Budapest), S. 143 b—148 a = K.

I 11 Alles was geschaffen hat¹ der Heilige, gepriesen sei Er, in seiner Welt, | hat er nur zu seiner Ehre geschaffen. || Denn es heißt: „Alles was nach meinem Namen genannt ist, was zu meiner Ehre ich geschaffen, gebildet und gemacht habe^{2,4} | Und ferner: „Der Herr ist König immer und ewiglich³.“

füllt, legt Zeugnis von Gottes Größe und Macht ab. Die Sonderoffenbarung, die sich an Israel, das Volk der Tora knüpft, bleibt aufrecht erhalten. Und um dieses Zentraldogma des Pharisäismus einzuschärfen, ist für liturgische Zwecke ein auf Rabbi Ch^ananja ben ‘A^aschja (Strack, Einleitung⁵, S. 130) zurückgehendes Wort in den die „‘Abōt“ mitenthaltenden Gebetbüchern aufgenommen, und wird, obwohl es nicht zu unserer Spruchsammlung gehört, am Schluß jedes Kapitels wiederholt, als ein Echo zu dem dem Anfang jedes Kapitels vorgesetzten Text: **כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא** „Ganz Israel hat Teil an der zukünftigen Welt“ (vgl. dazu im textkrit. Anhang den Text von M vor Kap. I). Der Text lautet (cf. Herford² S. 164): **רבי חנניה בן עקשיה אומר רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות שנאמר יי חפץ למען צדקו: יגדיל תורה ויאדיר:** „Rabbi Ch^ananja ben ‘A^aschja sagte: Es gefiel dem Heiligen, gepriesen sei Er, Israel zu befähigen Verdienste zu erwerben. Deshalb gab er ihnen reichlich Tora und Gebote. Denn es heißt: „Es gefiel dem Herrn um seiner Gerechtigkeit willen die Tora zu erhöhen und zu verklären“ (Jes 42 21).

VI 11. ²Jes 43 7. Übrigens ist in dem Zitat **כל** nicht sachlich, sondern persönlich gemeint: Jeder (nämlich: Israelite), der genannt ist mit meinem Namen usw.

VI 11. ⁸Ex 15 18.

4. S. Hurwitz, Machsor Vitry nach der Handschrift im British Museum Cod. Add. Nr. 27200 u. 27201. Berlin 1889/93. Darin ‘Abōt: S. 461—564 = Y (= θ bei Taylor).

Die Lesarten dieser vier Texte sind vollständig im textkritischen Anhang mitgeteilt.

Zu den weiteren Siglen RAHNJ^{1,2} LB s. Strack S. 5* und zu den Siglen (M=C s. oben) BCS s. Taylor im Appendix S. 131. „Nr.“ (z. B. Nr. 95) bedeutet die Einzelnummer der von Taylor aufgezählten 170 Handschriften.

[illegible]

עונשה של עבירה. Für שׁכר עבירה liest Nr. 77 (s. vorige Anm.)

namen s. Y (Hurwitz S. 499, Taylor Appendix 143): שאין דרך הרב „es ist nicht Brauch, daß der Lehrer seine Schüler לקרות לתלמידיו ר' אחת + JL טפה Nach. | K Nr. 23, 158 (Taylor) סוד. | Nach. | K ohne Art. || 8e. רבי vor אליעזר in MY ebenso im folgenden §. | Nach. מכריע: KM + כלם C. | כלן C. || 8f. Vor עמקן: M⊗⊗⊗Y + אף. | Vor אלעזר MY wieder רבי. | Nach. מכריע: K (a. R.) M + הוא. || 9a. איזו: KC איזו היא | איזו M: איזוהי Y, איזוהי auch 9b. | J²N⊗ Nr. 106 (Taylor) ישרה (vgl. II 1). ⊗ geändert in ישרה M. | ישרה (יורי) רבי: C אליעזר | אדם C (urspr.) K: האדם | ישרה שטובה: C || 9b. Vor לעזר KC: אלעזר | ורבי C: (שמעון) רבי | יוסה K: יורי | ורבי C: K (urspr.) C ohne Art. | RAMJL + חורו | איזו: KC איזו | האדם: K | האדם C: אלעזר (vor dem zweiten, dritten und vierten Namen): C | KMY > ברוך הוא | כאלו לזה AJL: כלזה | הלזה N: לזה 9c. || יוסף K: יורי | ורבי C: הם. || 10a. אל' רבי Y. לעזר C: אלעזר 9d. || צדיק Y (urspr.) K: וצדיק | je [der] drei [Worte]. RAJLY Nr. 90, 95 (Taylor) שלשה שלשה. || 10b. אלעזר C: ⊗ hat ein zweites שלשה unpunktiert und durchgestrichen. || 10b. שוב RAJL: ושוב | כנפשו K: כשליך | ממן M: כבוד | לעזר KM⊗Y: שמא | בג' MNRS: מגחלתן | של תלמידים חכמים M: של חכמים 10c. || 11. עין הרע RHMN⊗⊗: עין רעה. || 11. ואף כל M: וכל | שלא (nur müßte dann, da עין fem., עין gelesen werden, — Strack) | יוסף K: יורי. || 12a. „שנאת חנם 9b Joma“ חנם ⊗: הבריות | vorher. || 13a. בקרית RHMNLY: התקן 12b. || 13b. Vor תחנונים RHNS: ות' K. Y > ובתפלה | בקריאת N: חסד Nach. | אל רחום וחנן CMY: חנן ורחום | M > שקר | לעזר C: אליעזר K: אלעזר. || 14a. (vgl. Jo 2 13). || 14a. וניחם על הרעה) MY + תורה ודע + N, תורה + CHIRMY: ללמוד Nach. | זהיר M: שְׁקוֹד ⊗⊗⊗RHNY: שישלם לך שכר + ⊗⊗HNMY: מלאכתך 14c. Nach. || 14c. לאִפְקוּרוֹס K: לאִפְקוּרוֹס | המלאכה 16. || 16. Vor JL > והשכר הרבה | ו ohne Y: והשכר. || 15. פעלתך MC nachher + למד + C vorher > (להבטל N) לְבַטֵּל | חורים KC: חורין | כל + AJL — | תה KC: למדת | אבל אם AJL: ואם M: אם | ממנה J¹NY⊗, הימנה + שישלם: CY + הוא | Nach. | ונאמן M. > פעלתך bis ונאמן | K > הרבה | נותנין Nach. | שמתן JL: מתן | K > לבוא bis ודע Der Zusatz | לשלם KRAJ¹L: מוראה ef. בעלענו Nr. 23 (Taylor) M⊗: בלענו | אל Y: את | של מלכות + JL: מוראה cf. בלענו M: לבוא.

Kap. III: 1. וּלְאֵן HMNY⊗: ולאין | באתה KC⊗Y: באת | את C: אתה. | Nach. KRAJ¹Y: מטפה | באתה KCY: באת | מְנִין K: מאין | דע + KC: חשבון | ולאין MY: ולאין | מִלְחָה (Feuchtigkeit) | נר. 92, 108, 112, 114, 158 (Taylor) | C. M vor > הקדוש | ולת' K: ותולעה | למקום עפר רמה (ורמה) M⊗Y⊗⊗: לרמה | שְׁאֵלְמָא M⊗Y: שאלולי | חנינא K. MN¹Y: חניניה 2a. || 2a. הוא + הקדוש | Nach. | שמתן JL: מתן | K > לבוא bis ודע Der Zusatz | לשלם KRAJ¹L: מוראה ef. בעלענו Nr. 23 (Taylor) M⊗: בלענו | אל Y: את | של מלכות + JL: מוראה

(Taylor) ohne Art. M dann Kנסיות ארץ | כנסיות ארץ | בתי המועדי | לימוד C : אלעזר || 11. (Taylor). „Baba M. 24 a נכסיות של נכרים > המלכות פני חברו ברבים | המודיע K „In AJ erst hinter Strack. K hat gleichfalls den Text erst hinter אבינו, liest aber (statt der ganzen Satz in Y hinter die Umgekehrung usw.) | Nach L. טובים bis והמגלה in Y hinter ומבזה usw.; in Y hinter והמגלה usw.; MNRH^y + מן הלכה | Nach MY : ראש || 12. תורה ו + MNHJ^y Bידו | MY : עקבה || 13 a. מקביל AJL : מקבל | משחרת C : לת' MY : לשאר || 13 b. את האדם CRM (a. R.) K : מרגילין | Nach — ם K : מרגילין | — ם K : מסרת סיג לתורה | מעשרות K : מסרות C : מסרת KMBCY | הוא היה אומר MCBYC לעשר | מעשרות סיג C : בצלם | אלהים + M : בצלם Nach || 14. in K a. R. את האדם bis שנאמר | אלהים + M wiederum : בצלם Nach Y : שׁנברא בצלם K a. R. hat M bereits למקום K : Nach למקום — ם K : חביבין | ברא AJL^L : עשה K den Text Deut 14 : שׂ בני אלהים , den er nachher noch einmal bietet . Y : שׁנברא בני למקום | — ם K : חביבין in K a. R. bis שנאמר Y : שׁנברא כל יחד MRN : כל יחד שבּו גברא העולם | חמה + Y : כל יחד Nach J^L : תעוזבו bis שנאמר | שבּו M : כל יחד שבּו Y : העולם bis חמה | שׁנברא בו J^L a. R. || 15. AHJL Nr. 23, 90, 95, 107, 112—114 (Taylor) : בערבון K : בערבון || 16. אבל לא על פי המעשה + KRAJLY : נדון | רב C : Nach | נדון KRAJLY : נדון || 15. HJK^J : פרשה | פרוסה : BCYKM ohne Art. (Taylor) K : החנות פתוחה | ו AHMJL vorher : החנות | אל K : פתוח C : פתוחה | Nr. 109 (Taylor) : הפנקס פתוחה | ו K : הפנקס | והחגיגה K : מחזורין | — ם KY : והגבאין | וליוה C : וליוה bis וכל הרוצה לדעתו | — ם C : נפרעין | תדיר BNMY : תמיד | AJL^I. MHY Part. Hiḳṭil (urspr.) M ohne : שיסמוכו | מי Y : מה | K : שיסמוכו bis ויש (beidemale) MN דעתו und umgekehrt. Dann M : דעת | לעזר C : אלעזר || 17 a. מתקן L : מתקן S. 154) : באה K : באה | — ם C : מעוטין | ohne Vokale K : מרבין | (S. 154) C : so ursprünglich auch K, nachher verbessert in יְהֻפָּכְתּוּ Nach MRHNJ²YA (a. R.) + כי ולא יראה | פניו K : במדת ארץ מלחה ולא תשב | כל MY : וכל = Jer 17 : יבוא טוב ושכן חריים במדבר ארץ מלחה ולא תשב | — ם KCY : ממעות K : מעוטין | שׁנופו K : שׁענפיו | — ם CY : מרבין KC. וגושבות בו | עליו + KC : באות Nach KCL. : שבעול | שאפלו MY : אפלו שנאמר והיה כעץ + MRHNJ²YA (a. R.) : אין C : אין | ומנשבות Y שתול עלימים ועלייבול ישלח שרשי ואל יראה כי יבא חם והיה עליו רענן ובשנת Jer 18 s. || 18. § 18 ; in A a. R. : קנין | (Nr. 95 Taylor) : הסמה C : הסמה | s. Taylor S. 154) : קנין | (Nr. 95 Taylor) :

dann aber ^אהוה und nachher ^בהבא verbessert, d. h. die beiden Worte vertauscht haben wollen | מכל חיי K mit a. R. ergänzten מכל vor חיי A hat a. R. חיי nachgetragen. RAJ¹L Nr. 114 (Taylor) כחיי J² מחי יפה: מעולם MCY בעולם M > (קורת של ויפה משעה M: יפה שעה ויפה SE 18. „Von hier an fehlt A“ (Strack). § 18 > J¹(Strack) KY > בן אלעזר את ובקשלו אויבך Y. 19. מוטל K: מטל בשעת SE > (חברך) אפו bis פן (לכך nach Der Text (Prov 24 17): KCHNJ²B ובהכשלו. (= Prov 24 18) ist ein die Maxime Samuels abschwächender Zusatz, der in KC Nr. 101 (Taylor) fehlt. Statt אפו hat J¹ חרון אפו B Nr. 107 (Taylor) J²L haben nach אפו מלמד שמוחלין + אפו חרון אפו לא נאמר אלא אפו מלמד שמוחלין + אפו cf. Taylor und Goldschmidt. Y nach nur + מלמד שמוחלין לו כל עונותיו 20a. אביה: KCRL הלקד: beidemal ME הלומד Nach JL8 תורה + beidemal. הלומד 20b. יוסה K: יוסה Y: בן רבי J¹ > בן יהודה > (בבלי vor) ה J¹ > Nr. 101 (Taylor) MEY הלקד: הלומד C hat hinter ה'הלומד מאיר + K: רבי 20c. Nach במשלות R. בְּשִׁלִים KMJL בשולות + תורה קנָן Vor קנָן (Taylor) Nr. 95 קנָן KR vokalisieren קנָן C: 'ישן > K: אלעזר 21. HJLYBES אפלו M: שאפלו & וישן יין + MYC הקפר K: הפקר so KRJL Nr. 23 (Taylor) לעזור C. אלעזר להודיע ולהודיע MK (verbessert) vorher + ו. C hat להודיע > MKCJL. Es liegt gehobene Rede vor. Deshalb scheint sich zu empfehlen, mit KNHM(Y) die verschiedenen, mit eingeleiteten Aussagen ohne ו aufeinander folgen zu lassen. CRJL haben והוא K: הדין והוא, ebenso vor ההבורא הוא > והוא > CKMY ohne העד ו > von ולא J¹L > לא עולה ולא שכחה ו KC > ברוך הוא > ומשל M: הוא בעל > C. Nach שחד M Nr. 101 (Taylor) > ודע > שהכל Nr. 101

8. ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון M: לא שמעתי bis ועל מה | ועל שלא 8.
 Nach | באין KY: באים | 8. Taylor (Nr. 108) M: עבירה M: עברות | לעולם + HMN8S: באין Nach | באים KY: באין 8.
 M: רעבים | באה Y | אין MHJ¹L: שאין C (urspr.) K: אין | (של עבירה Taylor
 K (urspr.) | בשל | באה Y | מצור R. von Strack eingeklammert. | – בין
 MY: באה | בא | כָּלָה K: כָּלָה | את החלה MY: חלה | יטול J²: לטול | שלא JL
 Nach | באה. NK (erg.) | (חרב nach) בא | שבעות C: שביעת | המיתות K
 hier 8CHMNY: באה²: in K erst erg.; desgl. in באה in | בא Y 9a. || פנים + 8
 Nr. 95, 101 (Taylor) שְׁמַטָּה | 8 | על עבודה זרה | עובדי + NY: על Nach | בא
 M zweimal | in der דברים | פרקים 9b. || השמט CKM. השמטת
 H: שנה | Y | שבכל שנה | של כל M: שבכל | C (urspr.) K: ובשביעת | מתרבה
 NY: > שביעת bis ובמוצאי | ושנה + M (Taylor) 8S Nr. 95 (Taylor) | שנה Nach | השנה
 10. || של כל שנה ושנה M: שבכל שנה | ו C (urspr.) K: (החג vor) ובמוצאי
 zwei- | M. | (Nach הארץ עם) | C | שלך ושלך שלך חסיד (עם הארץ Nach) | שלך שלך
 K erg. a. R. | שלך שלך K: שלך חסיד C Nr. 23 (Taylor) | שלך שלך (חסיד
 11. || J¹L haben § 12 vor § 11 CM. || > שלי | ושלך K: שלך (חסיד
 so RHJ¹L Machzor | הפסדו בשכרו | in K a. R. ergänzt | מדות | Strack
 gedr. in Soncino und Casale maggiore 1486 (= C bei Gold-
 schmidt): CKMNY | בפסדו | שכרו | רשע | M. || 12. בתלמידים J²: בלומדים.
 HMY Nr. 95 (Taylor) | בתלמידים (KL בלומדים) | Nach | בתלמידים M +
 N | מהיר | (ו)מהר | M: עיני חכמים | Für (ו)מהר | 92 (Taylor) M: עיני חכמים
 ולא | הרוצה M: רוצה || 13. זה חלק טוב (זה ohne Taylor) 107 M: עיני חכמים
 so MY; andere Handschriften z. B. KC | ואל | so MY; andere Hand-
 schriften z. B. C(K) | שיתנו | (so K [urspr.] M): CY | שיתנו (Nach
 || אל... ואל KC | so MY; andere Handschriften z. B. KC | ואל... ולא (חסיד
 14. Nach | עשייה M: מעשה | CH | בידו bis עושה | בית C: לבית || 15. שכר
 M + | (עשייה?) | 15. שכר | CY: ביושבי | und so K mit durch-
 strichenem | משרת | K vorher | K ohne | ומשפך | ם | שסופג M
 2: 1 | שהיא מוציאה | שמכנים M: שהוא מכנים | שסופג MY
 J² mit Perfektvokalen | ובטלה | 16. In M folgt § 16 auf § 17 | 16. In M folgt § 16 auf § 17
 K | איזוהי M: איזוהי | עולמית | לעולם | בטל M: בטלה | 16. In M folgt § 16 auf § 17
 K | להתקיים bis ושאינה | K urspr. mit Artikel | מחלקת | 17. In M folgt § 16 auf § 17
 in KC | kein (שמים Nach) | איזוהי Y | איזוהי M | 17. In M folgt § 16 auf § 17
 M. | (mit ergänztem) CK | מחלקתו של קרח | הלל ושמי | 18. In M folgt § 16 auf § 17
 MJ¹L: על ידו | באה K: בא | חט KY: חטא | 18. In M folgt § 16 auf § 17
 C | bis ישראל | ירבעם | תלוי M: תלויה | MY: > (זכות vor) | 18. In M folgt § 16 auf § 17
 Nr. 114 | חט Y | K: > ישראל | ירבעם | 19. In M folgt § 16 auf § 17
 als Femininum ge- | חטא | K: תלוי | וחסאת (Taylor) | תלויה Y Nr. 114
 Nach | ירבעם MY: > | 19. In M folgt § 16 auf § 17

*) Goldschmidt vermutet בידו עשייה.

RKC ohne מי | בידו: \mathfrak{B}^C Nach | דברים: RH + טובים. $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}^C}$ + הללו. Nr. 95 (Taylor) + טובים הללו | N + הוא. JL + הרי זה | תלמידו: Y —. R (Rand) בידו \mathfrak{B} | M ohne ו. ושלשה: CY > אבינו | מתלמידו $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}^C}$. תלמיד R. אחרים + \mathfrak{M}^C : דברים Nach | וכל מי שיש בו שלשה RH. וכל מי שיש (שאין הרי זה + JL. רעים הללו (Taylor) Nr. 95 R. רעים + H. אחרים הוא + N. ונפש שפלה | \mathfrak{K}^C > הרשע | מתלמידו $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}^C}$. תלמיד R. Y. > תלמידו | הללו + \mathfrak{B} . in MRY an dritter Stelle | תלמידו: Y —. R. תלמיד $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}^C}$. מתלמידו $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}^C}$. Nach אברהם: $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}^C}$ + אבינו | ונפש רחבה in MRY an dritter Stelle. | Zur Lesart קצרה statt רחבה s. Taylor App. 170f. | תלמידו: Y —. R. תלמיד $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}^C}$. M | מה | M > לתלמידו של־בלעם ומה | הרשע + $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}^C}$: בלעם Nach | מתלמידו $\mathfrak{K}^{\mathfrak{B}}$. Andere Handschriften | ומה | Nach של־אברהם: \mathfrak{B}^C + אבינו | \mathfrak{B}^C + $\mathfrak{K}^{\mathfrak{B}}$. MN \mathfrak{B} nennen zuerst das Schicksal der Schüler Abrahams und haben dann vor בלעם של־בלעם. | Nach בלעם: MN \mathfrak{B} + הרשע | יורדים (MY —) | NR \mathfrak{B} | יורשין | יורשין so K. MCY. לגיהנם RN \mathfrak{B} . גיהנם | Nach (ל)גיהנם: JL + אנשי | ויורשין (שחת) | M + לבאר | M. ויורדין לבאר שחת + \mathfrak{B} . ונוחלין לבאר שחת | יורשים (—) | C | C > אבינו | $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}}$ > אבל | CRH und wohl Zusatz | אבטח כך | אוכלין בעולם הזה | ונוחלין לעולם (העולם) $\mathfrak{M}^{\mathfrak{B}}$ NY \mathfrak{B} : לגן (גן) C | עזן | הבא R. | יורשין העולם הזה | ונוחלין העולם הבא R. | יהודה: C + רבי | K | Nr. 10 (Taylor) | בן־תימא (—) K | רבי + C | Nach אפו: + אפו | שמואל הקטן | אומר וגו' | P. Ab IV 19 | M + שבשמים: Nach עדן | 20b bis | חסלת מסכת אבות + Y. | (s. IV 19, S. 109). | שמוחלין לו | עונותיו | steht in MY hinter § 21 | הוא היה | M | רבי יהודה הנשיא | Y. | תניא ר' נתן | Y. | (so Goldschmidt; | ובושת K | urspr. | ובוש (M ohne ו cop.) | C | לגיהנם | vgl. Taylor App. 171, 30) | J² | אלהינו | MY | Ende § 20b | bis | יהי | K | JLN > | ואלהי אבותינו | אלהי: | עירך: | Ps 51 20. | vgl. KJ¹ | so | שְׁתַּבַּחְהָ | JLN > | ואלהי אבותינו | אלהי: | N + במהרה | ותן | CN | ותן | Nach | hat Strack noch den mit der 13. Bitte des „Achtzehner“-Gebets (vgl. O. Holtzmann, Berakot, S. 16) palästinischer Rezension identischen, aber in KCRN fehlenden Text | עברי Y. | Y. | 21 > | KCRHJ¹L, steht aber in MY. | K | ein Wort | והפך | K | והפך | Nach | „Einige Zeugen fügen hinzu | בה | (Strack) | דכלא | (so Nr. 5, 12, 95, 99, 108 Taylor): | ובה תחזי | HNJL + | ובה תחזי וסיב וכלי + \mathfrak{B} | דכלא בה | Nach | דכלא | KC | „Andere Zeugen | וכלי בה | K a. R. + | וכלך בה | Nach | סיב | (N | Strack | H. | > | H. | bis zum Schluß des § 22 | תזוע | JL \mathfrak{B}^C | תזוע | Strack | צערא | in K ein Wort | הא | 23. | הימנה | N \mathfrak{B}^C | ממנה | יותר + JL | טובה: | KC | — | KC | Nach | NJ² | noch einmal IV 19 (Strack). | § 22 und 23 fehlen in MY. Über den Schluß von M siehe S. 157. Y hat den gleichen Schluß wie M bis auf folgende Abweichungen: Nach | וכן הנדה | Y. | ופוגם | Y. | ופוגם | למי שפוסל | Y. | אף לא עמדו אבותיו על הר סיני + Y. | ואינו | שכל הנושא | אשה שאינה הוגנת + Y. | הוגנת לו | Nach | ולנושא Y. | ונושא

bis לעולם > Y | ו (vor הכל) > Y | עומדין: Y vorher + הן | גדל: Y vorher | ו | סליק פירקא > Y.

Kap. VI: 1. Vor שנו: Y + כך > M. | Nach העולם: J¹Y + ונהנין | וי: Y | ישר: M ohne | וחסיד: Y | וא: Y | אהוב: L > L | הבריות bis ממשח | כלו: J¹ | Nach חיים: J¹ | מלכות: M. || 2a. גבורה bis שנאמר | ממנה: Y | ממנו | ונוחלין: J¹MY + | מן השמים: MY + | ומגלין לו: Nach. | הדין: M | דין | וגדולה: J¹MY + | וממשלה (vor כל | אפים: L | רוח: Y | והוי: Y | והוה: | ורזי סופרים + M: | רזי תורה: Nach MY | תקרא: Y | (נווף vor) נקרא: 2b. || כלו + Y: המעשים: M. | (המעשים: Nach MY | וכל העוסק LY: וכלמי שעוסק | בתורה: Y | (zweimal): בתלמוד תורה | תקרי: Nach (vgl. Num 21 20). || ואם הגיס דעתו הקדוש משפילו שנאמר ומבמות הגי + Y: במות מאחיתפל אלא | דבר אחד Y: אות אחת | J²M > Y | או אפלו אות אחת | Y > Y | או דבור אחד: 3. || או פסוק | קראו: Andere Ausgaben. | וע: MY | עשאו: N > N | בלבד | Y stellt um: M | על אחת כמה וכמה | דבר אחד Y: אות אחת | Y > Y | או דבור אחד | או אפלו פ' M: אם | תעמל Y: M. > M. | אתה עמל: 4a. || לחכמים: manche Ausgaben: תורה: Y > Y | וכמה: LM. || 5. Nach עשה | ויותר Y: יותר | MY > MY | לעצמן: 4b. || M. > M. | אשריך | ואם M: andere: Y | (אלו vor) | Y > Y | דברים: N > N | 'נקנית | יותר + Y: תורה | בחכמה ובענוה: Y: בענוה: M > M | (ביראה vor) | J² | בשכול: J² | בכונת: Lesart | (וב' Y) בדבוק MY: J² | בדקדוק | בטהרה + L: בשמחה: Nach M. | בשמחה: MY | Dafür hat M: במשנה | בישיבה MY: בישוב | בפלפול vor Y: MY | (s. Schluß des § 5). בקבלת היסורין bis בארך אפים: (!) ארץ במעוט שנה במעוט שיחה במעוט תענוג במעוט שחוק במעוט סחורה: M: Es folgen in M: במעוט שנה במעוט תענוג: Y hat במשנה: Nach | במעוט מלאכה במעוט דרך ארץ במעוט שחוק אפים במעוט דרך ארץ במעוט שיחה במעוט סחורה במעוט שחוק: Jetzt folgt in Y: bis zum Schluß יסורין wie in unserem Text. || 6. הצדקות: LJY + | הכבוד: Nach. | מתרחק vor Y: MY | הצדקות: M: התוכחות | התוכחות: M: לבו + M: שמח: Nach. | ואינו מ' M: ולא מגיס | ואינו (ולא J¹) | רודף אחר הכבוד: M. > M. | מעמידו: MY vorher | מעמידו: MY haben | vor מע' | והנ' MY: נושא: Y hat auch hier | מע' vor | מע' על-השלום: M: ועל הש' M: מתישב בתלמודו | Nach. | שואל J². | שואל כענין ומשיב כהלכה: L: שואל ומשיב | לבו + J²L: ומת' Y, מתישב | לומד: M: והלומד | הלומד vor Y: Y | (Strack) | ומשיב שואל כהלכה ומשיב כענין | Nach. | Y. | הא למדת | Y > Y | (שמועתו vor) | את | ו vorher: M: (המחכם Y) המחכים | (Strack). || ושאינו אומר דבר בשם אומרו גורם לשכינה שתסתלק מישראל + J¹: לעולם | שתהא משקה עצמותיך בקבר + J²: לעצמותיך: Nach. | (Strack). | Y bringt das Zitat Prov 3 18, das in unserem Text nach ואומר כי בי ירבו und fügt noch hinzu Prov 9 11 | תמגנך | folgt, hinter ואומר דרכיה דרכי נעם וכל + M: תמגנך: Nach. | ימין ויסיפו (sic) | לך שנות חיים | (תמגנך nach) ואומר | וכבוד: Y hat dieses Zitat Prov 3 17 hinter נתיבותיך שלום | רבי. || 8. Y. | יסיפו לך bis (וכבוד nach) ואומר | ובש' Y: בשמאלה: M > M | (וכבוד bis | so M. | יהודה statt מנסיה: Andere. | שמעון בן יהודה: In Y lautet der Text bis

so: הנזי אמר ר' יהושע בר' לוי משום ר' אלעזר בר' שמעון: Zu Jehoschû^{ac} ben Levi s. VI 2b; und zu 'El'azar ben Schim'on ben Jôchaj s. Strack, Einleitung in Talmud⁵, S. 131. | In Y steht והחכמה והעשר | והזקנה | Y. | Nach 9a. M. בתלמידים | בצ' Y: לצדיקים || 9b. אדם: | M. > ואבנים טובות ומרגליות | נותן Y: אתן | אצלנו M: עמנו | זקן MY: (vor אפלו Y: (אתה) אם | (cf. MY statt אדם in MY) | MY > ואבנים טובות ומרגליות | Hinter תורה מה + Y: במקום תורה MY. | שכן מצינו בדוד מלך ישראל +: במקום תורה M hat hinter אמרת לי כך אמרתי לו שנאמר (cf. Ps 119 72) טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף אמר לי מפני מה אמרת לי | שששהאדם נפטר מן העולם M: שבשעת פטירתו של אדם | מפני Y: לפי | כך אמרתי לו | M. > בלבד | שבעולם N +: ומרגליות Nach | מלוין לו לאדם MY: מלויים אותו | Nach צבאות ואומר | ו MY vorher | בשכבך | ואומר Y: שנאמר | Y +: בלבד | Y wie oben in M | M. > אברהם קנין אחד | אלו MY: ואלו | Y > ברוך הוא | לו M: > MY fügen hinter Tora, Himmel und Erde, (Abraham), Israel und Tempel vor dem jedesmaligen מנין noch ein קנין אחד und statt דכתיב bieten sie שנאמר | nur bei „Israel“ hat auch M דכתיב | Y > מנוחתי אִיזוה בית | דכתיב M: קנינך | M. > Nach וארץ, das heißt: M bezieht Gen 14 19 auch auf שמים וארץ | Für יי, das Ex 15 17 viele Bibelcodices und manche Ausgaben lesen, haben die meisten Drucke אדני || 11. כל מה שברא: | Y: ולכבודי | M > ועד ואומר | MY > בעולמו לא בראו | וכלם לא בראם MY: (Vgl. Dan 3 33, 7 18. 27). | ה' מלכותיה קאים לעלם ולעלמי עלמא + Y: ועד Nach | Es folgt dann in Y der Spruch des Ben Bagbag (V 22) und des Ben Hehe V 23. | M hat nur den Spruch des Ben Bagbag und zwar hinter עשיתי VI 11. | In Y schließt sich an den Spruch des Ben Hehe (vgl. V 20b): יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו | ר' חנניא בן עקשיא אומר רצה המקום לזכות את ישראל לפיכך הרבה | Und endlich: | Unterschrift zu Kap. VI und zu dem ganzen Traktat in M: סליק פירקא חסלת מסכת.

Verzeichnis der Abkürzungen und Umschriften.

1. Bibel mit Apokryphen und Pseudepigraphen.

Gen	= Genesis	HL	= Hohes Lied
Ex	= Exodus	Ru	= Ruth
Lev	= Leviticus	Klagl	= Klagelieder
Num	= Numeri	Qoh	= Qohelet
Dtn	= Deuteronomium	Est	= Esther
Jos	= Josua	Jud	= Judith
Ri	= Richter	WSal	= Weisheit Salomos
Sam	= Samuelis	Tob	= Tobit
Kön	= Könige	Sir	= Sirach
Chron	= Chronik	Bar	= Baruch
Es	= Esra	Mak	= Makkabäer
Neh	= Nehemia	St Est	= Stücke in Esther
Jes	= Jesaja	Sus	= Susanna
Jer	= Jeremia	Bl	= Bel zu Babel
Ez	= Ezechiel	Dr	= Drachen zu Babel
Dan	= Daniel	Ges	= Gesang der drei Männer im Feuerofen
Hos	= Hosea	As	= Gebet Asarjas
Jo	= Joel	Man	= Gebet Manasses
Am	= Amos	Jub	= Jubiläen
Ob	= Obadja	PsSal	= Psalmen Salomos
Jon	= Jona	Sib	= Sibyllinen
Mi	= Micha	Hen	= Henoch
Nah	= Nahum	H Mos	= Himmelfahrt Mosis
Hab	= Habakuk	IV Es	= IV Esra
Zeph	= Zephania	Ap Bar	= Apokalypse Baruch
Hag	= Haggai	XII Patr	= Testamente der 12 Patriarchen
Sach	= Sacharja	Od	= Oden Salomos
Mal	= Maleachi	Mat	= Matthäus
Ps	= Psalmen	Marc	= Marcus
Prov	= Proverbien		
Hi	= Hiob		

Luc	= Lucas	Phm	= Philemon
Joh	= Johannes	Jak	= Jakobus
Apğ	= Apostelgeschichte	Petr	= Petrus
Röm	= Römer	Ju	= Judas
Kor	= Korinther	Apç	= Apokalypse
Gal	= Galater	Hebr Ev	= Hebräerevangelium
Phil	= Philipper	Prot Jak	= Protevangelium des Jakobus
Eph	= Ephesier	Thom	= Evangelium des Thomas
Kol	= Kolosser	Barn	= Barnabas
Thes	= Thessalonicher	Did	= Didache
Tim	= Timotheus	Herm	= Hermas
Tit	= Titus		
Hebr	= Hebräer		

2. Anderes.

AT	= Altes Testament	Sphe	= Siphre
NT	= Neues Testament	Pesi	= Pesiqta
MT	= Massoretischer Text	TOnq	= Targum Onqelos
Kt	= Ketib	TJon	= Targum Jonatan
Qr	= Qere	Tjer	= Targum jeruschalmi
J	= Jahwist	MegTaan	= Megillat Taanit
E	= Elohist	Sed ol	= Seder olam
D	= Deuteronomiker	Jos ant	= Josephus, antiquitates
P	= Priesterkodex	Jos bell j	= „ bellum Judaicum
Talm	= Talmud	Jos Ap	= „ contra Apionem
Talm j	= „ (jerusalemisch)	LXX	= Septuaginta
Talm b	= „ (babylonisch)	G ^α	= „ Sinaiticus
Gem	= Gemara	G ^A	= „ Alexandrinus
Tos	= Tosephta	G ^B	= „ Vaticanus
Me	= Mekilta	S	= „ Peschitto
Spha	= Siphra		

3. Umschrift des hebräischen Alphabets.

א = — (?)	ב = b	ג = g	ד = d	ה = h	ו = w (Kons.), u (Vokal)
ז = z	ח = ch	ט = t	י = j (Kons.), i (Vokal)	כ = k	
ל = l	מ = m	נ = n	ס = s	ע = ‘	פ = p, nach Vokalen ph
צ = B	ק = q	ר = r	ש = sch oder š	ף = f	ת = t.

Das Verzeichnis der Abkürzungen der Mischna-Traktate
befindet sich auf Seite VII.

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen
und textkritischen Anhängen

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. **Albrecht**-Oldenburg / Prof. Lic. **Bauer**-Breslau / Prof. Dr. **Benzinger**-Toronto
Oberlehrer Lic. **Fiebig**-Gotha / Pfarrer Lic. Dr. **Frankenberg**-Ziegenhain / Prof. Lic. Dr.
Frhr. v. Gall-Gießen / Prof. D. Dr. **Holzinger**-Stuttgart / Prof. Dr. **Ludw. Köhler**-Zürich
Pfarrer Lic. Dr. **Kramer**-Gerichshain / Prof. D. **Marti**-Bern / Prof. D. **Meinhold**-Bonn
Prof. D. Dr. **Nowack**-Straßburg / Prof. D. Dr. **Rothstein**-Breslau / Past. **Windfuhr**-Hamburg

herausgegeben von

Prof. D. Dr. **G. Beer**-Heidelberg und Prof. D. **O. Holtzmann**-Gießen

IV. Seder. Neziqin. 10. Traktat. Horajot.

Horajot (Entscheidungen)

Text, Übersetzung und Erklärung

Nebst einem textkritischen Anhang

Von

Walter Windfuhr

Pastor an St. Catharinen in Hamburg



1914

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1914 by Alfred Töpelmann

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
Einleitung	1—4
I. Name des Traktates	1
II. Inhalt und Komposition des Traktates	1—4
III. Genannte Autoritäten	4
Text, Übersetzung und Erklärung	6—29
A. Irrige religionsgesetzliche Entscheidungen eines Gerichts. (Kap. I)	6—15
1. Folgen der praktischen Betätigung einer unrichtigen Entscheidung (I 1)	6—7
a. Für einen Laien (I 1a)	6—7
b. Für einen Gelehrten (I 1b)	6—7
2. Aufhebung einer unrichtigen Entscheidung durch das Gericht (I 2)	6—9
3. Umfang der unrichtigen Entscheidung (I 3)	8—11
a. Vollständige Aufhebung eines Toragesetzes (I 3a)	8—9
b. Teilweise Aufhebung eines Toragesetzes (I 3b)	8—11
4. Mangelhafte Zusammensetzung des Gerichts (I 4a)	10—11
5. Das Sühnopfer nach unrichtigen Entscheidungen (I 4b—5b)	10—13
a. Die Opfernden und das Opfer (I 4b)	10—11
b. Das Opfer des ganzen Volkes, speziell bei Götzendienst (I 5a)	12—13
c. Das Opfer eines Volksteiles, speziell bei Götzendienst (I 5b)	12—13
6. Unrichtige Entscheidung eines einzelnen Stammesgerichts (I 5c)	14—15
B. Irrige religionsgesetzliche Entscheidungen eines Hohenpriesters. (Kap. II 1—2a)	14—15
1. Entscheidungen des Hohenpriesters für seine Person (II 1)	14—15
2. Mitwirkung des Hohenpriesters bei allgemeingültigen Entscheidungen (II 2a)	14—15
C. Das Sühnopfer und das Schuldopfer. (Kap. II 2b—7c)	16—23
1. Voraussetzungen für das Sühnopfer des Gerichts und des Hohenpriesters (II 2b—3b)	16—17
a. Beschluß der teilweisen Aufhebung eines Gesetzes (II 2b)	16—17
b. Irrtum beim Beschluß und bei der daraus hervorgehenden Handlung (II 3a)	16—17
c. Forderung der Ausrottung, bzw. des Sühnopfers in der Tora (II 3b)	16—17
2. Befreiung des Gerichts vom Schuldopfer und vom Zweifelopfer (II 4)	18—19

IV

	Seite.
3. Der Fürst und das Schuldopfer (II 5)	18—19
4. Gegenstand des Sühnopfers (II 6)	20—21
5. Das Schuldopfer bei zweifelhafter und bei gewisser Verfehlung (II 7a)	20—21
6. Die zum Schuldopfer Verpflichteten (II 7b)	20—21
7. Gegenstand des Schuldopfers (II 7c)	22—23
D. Wirkung der Amtsdauer beim Hohenpriester und Fürsten auf ihr Sühnopfer (Kap. III 1—3a)	22—23
1. Versündigung vor der Amtsniederlegung (III 1)	22—23
2. Versündigung nach der Amtsniederlegung (III 2)	22—23
3. Versündigung vor der Einsetzung (III 3a)	22—23
E. Definition von „Fürst“ und „Gesalbter“ (Kap. III 3b—4a) .	24—25
1. Der Fürst (III 3b)	24—25
2. Der Gesalbte (III 4a)	24—25
F. Verschiedene Arten der Priester (Kap. III 4b—5)	24—27
1. Gesalbter und eingekleideter, diensttuender und abgetretener Hoherpriester (III 4b)	24—27
2. Hoherpriester und gewöhnlicher Priester in Trauer (III 5) . . .	26—27
G. Rangordnungen (Kap. III 6—8)	26—29
1. Häufigkeit und Heiligkeit bei Opfern (III 6)	26—29
2. Mann und Frau (III 7)	26—29
3. Volksklassen (III 8)	26—29
Textkritischer Anhang	30—32
 Verzeichnis der Abkürzungen und Umschriften	 33—35

Vorwort.

Den Traktat Horajot wird der Leser, ebenso wie der Verfasser es tat, nach beendeter Arbeit als wenig Gewinn bringend gern beiseite legen. Denn seinem Inhalt liegt nicht das einstige wirkliche, jüdische Volksleben zugrunde, er war niemals die Norm für die Praxis der behandelten Dinge, sondern er dankt seine Entstehung der ängstlichen Sorgfalt seiner Verfasser, nur ja keines der in der Tora offenbarten Gebote ganz aus dem Kreis der gesetzesfrommen Betrachtung verschwinden zu lassen. Als ein Stück theologisch-juristischer Schulübung hat er niemals im Laufe der Zeiten eine Rolle gespielt und wird es auch fernerhin nur dem Zusammenhang mit der übrigen Mischna verdanken, wenn man ihm Beachtung schenkt. Daß auf so unsicherem Boden die Erklärung manchmal unsicher bleiben muß, leuchtet ein.

Was an allgemeinen Hilfsmitteln für diese Arbeit vorhanden ist, zeigen die Vorworte und Einleitungen der bereits erschienenen Traktate. Besondere Bearbeitungen gibt es außer einer mir nicht zugänglichen lateinischen Übersetzung von L. Chr. Ludovicus, Leipzig 1712, und den jüdischen Kommentaren nicht. Um unnötiger Wiederholung vorzubeugen, sind in der Erklärung folgende Werke nur mit dem Namen der Verfasser zitiert: K. Albrecht, Neuhebräische Grammatik auf Grund der Mišna. München 1913. — W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. 2 Teile. Leipzig 1905. — Br. Baentsch, Exodus, Leviticus, Numeri. (Handkommentar zum AT, hrsg. von W. Nowack, I. Abt. 2. Band.) Göttingen 1903. — D. Hoffmann, Mischnaiot. Seder Nesikin. Berlin 1898. — E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. und 4. Auflage. Leipzig 1898 ff. — H. L. Strack, Einleitung in den Talmud. 4. Auflage. Leipzig 1908.

Hamburg, September 1913.

Walter Windfuhr.

Einleitung.

I. Name des Traktates.

Aus der im ersten Kapitel ständig wiederkehrenden Formel הורו בית-דין, die sich im Anfang des zweiten Kapitels wandelt zu הורה כהן משיח, ist dem Traktate die Bezeichnung הוריות „Beschlüsse, Entscheidungen“ erwachsen. Die Schreibung הוראות stellt nur eine orthographische Abweichung unter dem Einfluß des Aramäischen dar, in welcher Sprache, wie auch im Syrischen, das Aleph zwischen zwei Vokalen als konsonantisches Jod gesprochen wurde. Die Bezeichnung ist, da nur irrige Entscheidungen behandelt werden, viel zu umfassend. Sie hat mehr den Charakter eines mnemotechnischen Hilfsmittels, als einer sachlichen Überschrift.

II. Inhalt und Komposition des Traktates.

Die biblische Grundlage für den Hauptinhalt des Traktates bildet Lev 4. Dieses Kapitel enthält Bestimmungen über das Sühnopfer, welches ein gesalbter Priester, die ganze Volksgemeinde, ein Stammesfürst oder ein einzelner Israelit darzubringen haben, falls sie sich unabsichtlich gegen ein Gottesgebot versündigen. Wie kann, so fragte man nun später, eine versehentliche Gesetzesübertretung des gesamten Volkes zustande kommen? Darauf antwortete der spekulative Sinn der Mischnalehrer: Durch eine falsche Entscheidung des obersten Gerichtshofes! Bei dieser Antwort und bei den aus ihr gezogenen Konsequenzen bleibt völlig außer Erwägung, daß Opfer seit der letzten Tempelzerstörung überhaupt nicht mehr dargebracht wurden, und daß dem Synedrium in Jerusalem später keine Behörde von gleicher autoritativer Bedeutung folgte, wenn überhaupt das Synedrium jemals rituelle Entscheidungen von allgemein bindender Kraft gefällt hat. Unschwer ließ sich von dem so gewonnenen Gesichtspunkt des Gerichtsbeschlusses aus auch die versehentliche Gesetzesübertretung des einzelnen Volksgenossen beurteilen, obgleich der Abweg vom schlichten Sinn der Leviticusstelle hier schon deutlicher in die Augen springt. Um jedoch die besondere Erwähnung des Hohenpriesters, als welcher der gesalbte Priester gilt, zu rechtfertigen, wird

diesem eine selbständige Autorität für solche Entscheidungen vindiziert, die sich auf seine Person und sein Amt beziehen, wozu die erwähnte Bibelstelle nicht den leisesten Anlaß gibt. Am wenigsten aber weiß man innerhalb dieses Gedankengebildes mit dem an und für sich schon zweifelhaften Stammesfürsten anzufangen, der zum König gemacht und höchst beiläufig abgetan wird, indem der für ihn geltenden besonderen Opferbestimmungen ohne jeden Zusammenhang mit dem eigentlichen Thema Erwähnung geschieht.

Nicht alle irrtümlichen Beschlüsse des Obergerichts und des Hohenpriesters ziehen ohne weiteres ein Sühnopfer nach sich. Ihr Umkreis wird vielmehr durch einige nähere Umstände begrenzt. Da mit dem Opfer in der Leviticusstelle nur die unabsichtliche Handlung getroffen wird, so setzt das für die mit Absicht begangene eine härtere Buße voraus. Weil nun in der Tora gewisse absichtlich begangene Delikte mit Ausrottung bedroht sind, so beschränkt die Mischna das Gebiet der falschen Entscheidungen in ihrer Rechtswirkung lediglich auf solche, die es mit diesen letzteren Fällen zu tun haben. Was bei anderen offiziellen Fehlschlüssen zu geschehen hat, bleibt außer Betracht. Offenbar genügt alsdann die amtliche Berichtigung des Versehens und die Abstellung weiterer, darauf beruhender Handlungen. Ferner darf der irrtümliche Beschluß ein derartiges, die Ausrottung androhendes Gesetz nur zum Teil aufheben, d. h. er darf nur die von den Rabbinen aus dem Tora-gesetz abgeleiteten Unterteile und Einzelheiten betreffen. Denn dessen völlige Aufhebung kann nicht auf Irrtum zurückgeführt werden und zieht demgemäß ohne weiteres die Ausrottung nach sich. Endlich muß nicht nur der Beschluß irrtümlich gefaßt sein, sondern auch seine Ausführung, sei es durch den einzelnen Volksgenossen, sei es durch das Volk im ganzen, muß auf dem guten Glauben an die Legalität des Synedrial-beschlusses beruhen. Die Anwendung dieses Punktes auf das Verhalten des Hohenpriesters, bei dem doch Beschluß und Ausführung in einer Person sich vereinigen, führt zu ganz seltsamen Gedanken, die ans Lächerliche streifen II 1. Damit ist in Kürze das Fundament gezeichnet, auf dem der Traktat aufgebaut ist. Indessen, wie wenig ernst man es mit der angeblichen Autorität eines obersten Gerichtshofes nimmt, mag die Tatsache erhellen, daß der einzelne Gelehrte durch sie der Verantwortung im Falle eines Fehlschlusses nicht enthoben ist. Er steht und fällt mit seiner besseren Einsicht.

Schon in den bisher besprochenen beiden ersten Teilen entbehrt die Anordnung des Stoffes des systematischen Zusammenhanges. Noch krauser jedoch mutet der dritte Teil des Traktates an, soweit er von dem darzubringenden Sühnopfer זבח handelt. Was zunächst den Gegenstand des Opfers anlangt, so folgt die Mischna bis auf einen Punkt der biblischen Vorlage. Beide lassen den Hohenpriester und die Gesamtgemeinde, an deren Stelle in der Mischna das Gericht tritt, einen Jungstier, und den Fürsten einen Ziegenbock darbringen. Nur beim einzelnen Israeliten liegt eine geringe Abweichung vor. Von ihm fordert die Tora eine Ziege, während die Mischna auch ein Schaf als Opfer zuläßt nach Maßgabe der Schuldopfervorschrift in Lev 56. Damit werden aber dann die in diesem Kapitel behandelten Dinge, das Schuldopfer זבח für Zeugnisverweigerung bei strafbaren Handlungen, für rituelle Verunreinigung von heiligen, d. h. reinen Dingen und für den leichtfertigen Eid mit in den Kreis der Betrachtung gezogen. Und nicht genug damit! Sogar die rabbinische Distinktion des Zweifel- und Gewißheitsopfers hilft den Eindruck der Verworrenheit noch vergrößern.

Daran schließt das dritte Kapitel noch allerlei Einzelheiten, deren Zugehörigkeit zum Thema je weiter, desto undeutlicher wird. Es beginnt mit einer Erörterung darüber, wie eine vor oder nach seiner Regierungszeit erwachsene religiöse Schuld vom Hohenpriester und Fürsten zu sühnen ist, und verläßt damit den bis dahin behandelten Gegenstand der irrtümlichen Beschlüsse. Denn nur durch Künstelei läßt sich der klare Ausdruck „Sündigen“ III 1 in diesem Sinne verstehen. Ziemlich verspätet folgt darauf die Definition der beiden Begriffe des Fürsten und des Gesalbten, und was endlich noch über die verschiedenen Arten der Priester und über die Rangordnungen von Opfern und Menschen gesagt wird, hat seinen Anknüpfungspunkt nur in sehr loser Ideenassoziation. So liegt es nahe, wenn vom gesalbten Hohenpriester die Rede ist, auch vom eingekleideten zu sprechen, ihre gegenseitige Kompetenz und die des einfachen Priesters zu vergleichen und von da aus weitere Vergleiche zwischen einander ähnlichen Personen und Sachen zu ziehen.

Bei der Beschaffenheit des Traktates wird die Ergründung seiner Komposition kaum über mehr oder weniger annehmbare Vermutungen hinauskommen. Sieht man von dem Mangel an Systematik ab, der in der Mischna stets mit in den Kauf genommen werden muß, so lassen sich die Teile A und B als ein Ganzes an, worin nur I 5a b als Zusatz er-

scheint. Dieses Stück nimmt Bezug auf Num 15²²⁻³¹; und indem es die dort gegebenen Weisungen willkürlich auf Götzendienst deutet, versucht es diesem Paralleltext zu Lev 4 eine selbständige Bedeutung zu retten. Im Teil C wiederholt II 2b, was bereits in I 3b gesagt wurde. Schon dieser Umstand läßt vermuten, daß hier ein anderes Textstück vorliegt, dessen geschickt gefügte Einleitungsgedanken den Übergang zu etwas anderem beinahe vergessen machen. Denn dieses Stück handelt ursprünglich ohne jede Beziehung zu gerichtlichen oder hohenpriesterlichen Fehlschlüssen vom Schuldopfer, so daß II 6 als ein das Sühnopfer betreffendes Einschiebsel daraus zu streichen ist. Auf die Tätigkeit eines Redaktors weisen ferner die Erwähnung des Götzendienstes in II 2b bis 3b und 6, und das Zweifel- und Gewißheitsopfer in II 4 und 7a. Vielleicht dankt jene erstere hier derselben Hand ihr Dasein, wie die oben erwähnte Stelle I 5a b. Für die Teile D und E lenkt eine gewisse innere Beziehung auf das oben ausgeschiedene Stück II 6 zurück. Über den Anschluß der beiden letzten Teile F und G wurde bereits oben gesprochen. Daß sie aus lauter einzelnen Bruchstücken bestehen, liegt auf der Hand.

Ganz hoffnungslos gestaltet sich der Versuch, über die Provenienz der einzelnen Stücke Genaueres zu ermitteln und in dem Traktat jene Entwicklung der Mischna nachzuweisen, die durch die Namen des Rabbi Aqiba, Rabbi Meir und Rabbi Juda gekennzeichnet wird. Der Gedanke, das Sühnopfer mit irrtümlichen Beschlüssen in Verbindung zu bringen, ist gewiß nicht alt. Darum darf man vermuten, daß Rabbi Juda ihn aufgriff, um unter ihm die vorliegenden, vereinzelt Mischnajot zu sammeln, die sich anderweitig nicht gut einreihen ließen. Wenn er dabei der Kompilation geringere Sorgfalt schenkte, so erklärt sich dies aus der Bedeutungslosigkeit der Materie für das Leben.

Genannte Autoritäten.

Rabbi Aqiba I 2 II 5. Rabbi El'azar (ben Schammu'a) I 2. Rabbi Eliezer (ben Hyrkanos) II 7b. Rabbi Jose, der Galiläer II 5. Rabbi Juda (ben Il'aj) I 5a b c. Rabbi Meir I 5a b. (Rabbi Simon) ben Azzaj I 2. Rabbi Simon (ben Jochaj) I 2. 5a b. II 7b. III 3a. Die חֲכָמִים I 5c.

Text, Übersetzung und Erklärung.

פָּרָק א.

הוֹרוּ בֵּית-דִּין לָעֲבוֹר עַל-אַחַת מִכָּל-מִצְוֹת הָאֲמֻרוֹת בַּתּוֹרָה ॥ וְהִלֵּךְ
הַיָּחִיד וְעָשָׂה שׁוּגֵג עַל-פִּיהֶם ॥ בֵּין שָׁעָשׂוּ וְעָשָׂה עִמָּהֶן בֵּין שָׁעָשׂוּ וְעָשָׂה
אַחֲרֵיהֶן בֵּין שָׁלָא עָשׂוּ וְעָשָׂה ॥ הָרִי זֶה חָיִב מִפְּנֵי שְׁתַּלָּה בְּבֵית-דִּין:

הוֹרוּ בֵּית-דִּין וְיָדַע אֶחָד מֵהֶן שִׁטְעוּ אוֹ תִּלְמִיד שֶׁהוּא רָאוּי לְהוֹרָאָה
וְהִלֵּךְ וְעָשָׂה עַל-פִּיהֶן ॥ בֵּין שָׁעָשׂוּ וְעָשָׂה עִמָּהֶן בֵּין שָׁעָשׂוּ וְעָשָׂה אַחֲרֵיהֶן
בֵּין שָׁלָא עָשׂוּ וְעָשָׂה ॥ הָרִי זֶה חָיִב מִפְּנֵי שָׁלָא תַּלָּה בְּבֵית-דִּין ॥ זֶה הַכָּלָל
הַתּוֹלָה בְּעֶצְמוֹ חָיִב וְהַתּוֹלָה בְּבֵית-דִּין פָּטוּר:

הוֹרוּ בֵּית-דִּין וְיָדַעוּ שִׁטְעוּ וַחֲזָרוּ בָּהֶן ॥ בֵּין שֶׁהִבִּיאוּ כִּפְרָתָן בֵּין שָׁלָא

I 1a. הוֹרוּ: Hiphil von יָרָה, „sie lehren, sie treffen eine religions-
gesetzliche Entscheidung“. Plural, weil die Mehrheit der Richter vor-
schwebt. בֵּית-דִּין: Nach I 5c scheint dieser undeterminierte Ausdruck auf
das Obergericht, das Synedrium, in Jerusalem gedeutet werden zu müssen;
Schürer II⁴ S. 246f. Jedenfalls war man sich schon in der Zeit des
Rabbi Juda ben Ilaj (Mitte des 2. Jahrhunderts) über diesen wichtigen
Punkt nicht klar. Das zeigt, auf wie unsicherem Grunde der ganze Inhalt
des Traktates ruht. לָעֲבוֹר: Unter Männern wie Antiochus Epiphanes
und Alexander Jannaeus ist öfter der Versuch gemacht worden, durch Be-
einflussung des Synedriums am Religionsgesetz zu rütteln. הַיָּחִיד: Nach
Lev 427 נָפַשׁ אֶחָת מֵעַם הָאָרֶץ, womit nach späterem Verständnis der Un-
gebildete gemeint ist. שׁוּגֵג: „In gutem Glauben.“ פָּטוּר: Frei von dem
für unwissentliche Verfehlungen Lev 427ff. geforderten Sühnopfer. Dies
konnte zwar nicht dargebracht werden, weil der gesamte Tempelkultus
aufgehört hatte. Man konserviert aber das Recht für den Fall einer
Wiederherstellung. מִפְּנֵי שְׁתַּלָּה בְּבֵית-דִּין: Der ungebildete Mann in Israel
ist religiös völlig unselbständig; er hängt in seinem kultischen Handeln
von der kirchlichen Autorität der Gelehrten ab, die ihm seine Be-
ziehungen zu Gott regeln, und die auch, wie hier, die Verantwortung

A. Irrige religionsgesetzliche Entscheidungen eines Gerichts. Kap. I.**1. Folgen der praktischen Betätigung einer unrichtigen Entscheidung.***a. Für einen Laien.*

- 1a Beschließt ein Gericht die Übertretung irgendeines der in der Tora ausgesprochenen Gesetze, || und der einzelne [Lai]e geht hin und handelt irrtümlich nach ihrer Weisung, || — mag er die Handlung mit ihnen zusammen begehen, oder mag er sie nach ihnen begehen, oder mag er sie begehen, ohne daß sie [vorher so] gehandelt hatten, — || so ist er frei, weil er vom Gericht abhängig ist.

b. Für einen Gelehrten.

- 1b Beschließt ein Gericht [die Übertretung eines Toragesetzes], und einer von ihnen merkt, daß sie sich geirrt haben, oder [irgend] ein [anderer] Gelehrter, der befähigt ist, eine Entscheidung zu fällen, und er geht hin und handelt nach ihrer Weisung, || — mag er die Handlung mit ihnen zusammen begehen, oder mag er sie nach ihnen begehen, oder mag er sie begehen, ohne daß sie [vorher so] gehandelt hatten, — || so ist er schuldig, weil er nicht vom Gericht abhängig ist. || Dies ist die allgemeine Regel: Wer von sich selber abhängt, ist schuldig; wer aber vom Gericht abhängt, ist frei.

2. Aufhebung einer unrichtigen Entscheidung durch das Gericht.

- 2 Beschließt ein Gericht [etwas Unrichtiges], und sie bemerken den Irrtum und machen ihn rückgängig, || und, — mögen sie nun ihr Sühnfür ihn tragen. Jesus bekämpft diese Anschauung zum Beispiel Marc 7¹⁻²³. Ebenso Paulus Gal 5¹.

I 1b. תלמיד, gewöhnlich תלמיד חכם, s. III 8, ist nicht der in seinem Wissen noch unfertige Gelehrtenschüler, sondern der Rechtsbeflissene, der sein ganzes Leben in den Dienst des Studiums stellt. Ein solcher ist ראוי להוריה, d. h. imstande, eine selbständige gesetzliche Entscheidung zu fällen, und kann als Mitglied des Gerichtshofes fungieren; Schürer II⁴ S. 384. Verstöße gegen das Gesetz darf er nicht mitmachen, selbst dann nicht, wenn sie sich ihm unter dem Deckmantel eines Gerichtsbeschlusses empfehlen. In dieser Bestimmung liegt ein gewaltiger Schutz der streng gesetzlichen Richtung gegenüber dem Andringen fremder Ideen und erleichternder Sitte. Etwaigem Mißbrauch solcher Freiheit abseits einzelner Querköpfe wird durch Androhen der Erdrosselung Sanh XI 1 und 2 ein Riegel vorgeschoben.

- I 2. יחזרו בהן: „Sie kehren mit sich selber um“, d. h. sie ändern ihren

הביאו כפרתו והלך ועשה על-פיהו || רבי שמעון פוטר ורבי אלעזר
אמר ספק || איזהו ספק || ישב-לו בתוך ביתו חב הלך-לו למדינת-הים
פטור || אמר רבי עקיבא מודה אני בזה שהוא קרוב לפטור מן-החובה ||
אמר-לו בן-עזאי מה-שנה זה מן-היושב בביתו || שהיושב בביתו אפשר
היה-לו שישמע וזה לא היה-לו אפשר שישמע:

הורו בית-דין לעקור את כל-הגוף || אמרו אין נדה בתורה אין שבת
בתורה אין עבודה זרה בתורה || הרי אלו פטורין:

הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת || הרי אלו חביבין || כיצד || אמרו יש
נדה בתורה אבל הבא על-שומרת יום כנגד יום פטור || יש שבת בתורה
אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור || יש עבודה זרה

Beschluß. כפרתו: Das Synedrium vertritt die Stelle des ganzen Volkes
in Lev 413ff. Als Sühnopfer für die falsche Entscheidung bringt es
einen Jungstier dar, vgl. I 4b II 6. Erst durch die Darbringung des
Opfers wird der Rechtsirrtum definitiv beseitigt. In והלך ועשה ist Sub-
jekt der einzelne Laie aus I 1a. ישב-לו, הלך-לו: Dativus ethicus, wie
לך Gen 121. למדינת-הים: Die „Provinz am Meer“ ist ursprünglich
Palästina, vom 'Iraq aus gesehen. Später wird der Ausdruck Terminus
für „fernes Land“. Der Satz mit dem Ausspruch des Rabbi Aqiba ist
versprengter Einschub, der offensichtlich den Zusammenhang unterbricht,
wie denn auch von einem קרוב לפטור, der drauf und dran ist, zu befreien,
bisher nicht die Rede war. Vielleicht soll Aqibas Zustimmung dem
Rabbi Simon gelten. מה-שנה: Bacher II S. 226 vokalisiert שנה. In
der Gemara häufig aramäisch מאי שנא „was ist für ein Unterschied?“

I 3a. לעקור: Wörtlich „mit der Wurzel ausreißen“. את כל-הגוף: Wört-

opfer schon dargebracht haben, oder mögen sie ihr Sühnopfer noch nicht dargebracht haben, — jemand geht hin und handelt nach ihrer [ersten falschen] Weisung, || so befreit [ihn] Rabbi Simon; aber Rabbi El'azar sagt: „[Die Sache ist] zweifelhaft.“ || Worin besteht der Zweifel? || Befindet sich der [Täter] zu Hause, so ist er schuldig; befindet er sich auf der Reise ins Land am Meer, so ist er frei. || Rabbi Aqiba sagt: „Ich stimme dem bei, der geneigt ist, [ihn] von der Schuld zu befreien.“ || Ihn fragte Ben Azzaj: „Welcher Unterschied besteht zwischen diesem und dem, der zu Hause ist?“ || [Es besteht der Unterschied,] daß der zu Hause Befindliche die Möglichkeit hat, [von der Aufhebung] zu hören, während jener die Möglichkeit nicht hat, [von der Aufhebung] zu hören.

3. Umfang der unrichtigen Entscheidung.

a. Vollständige Aufhebung eines Toragesetzes.

3 a Beschließt ein Gericht die gänzliche Aufhebung [eines Toragesetzes], || sagen sie [z. B.]: „Von der Menstruierenden steht nichts in der Tora; vom Sabbat steht nichts in der Tora; vom Götzendienst steht nichts in der Tora“, || so sind sie frei.

b. Teilweise Aufhebung eines Toragesetzes.

3 b Beschließen sie, [ein Toragesetz] teilweise außer Übung zu setzen und teilweise aufrechtzuerhalten, || so sind sie schuldig. || Wie ist das [gemeint]? || Sagen sie [z. B.]: „Von der Menstruierenden steht zwar in der Tora; wer sich jedoch zu einer Frau legt, die den festgesetzten [Reinheits]tag abwartet, ist frei; || vom Sabbat steht zwar in der Tora; wer jedoch [am Sabbat etwas] von Privatgebiet auf öffentliches Gebiet hinausträgt, ist frei; || vom Götzendienst steht zwar in der Tora; wer

lich „den ganzen Körper“. Gemeint ist das biblische Grundgesetz samt allen seinen traditionellen Erweiterungen. נָדָה: Lev 18^{19.29}. שָׁבַת: Ex 31¹³ 35². עֲבוּדָה זָרָה: Ex 20¹⁻⁶ 22¹⁹ Dt 17³⁻⁵. הָרִי אֵלֹו פְּטוּרִין: Wenn ein Gericht klare Vorschriften der Tora völlig zu beseitigen sucht, dann braucht es das Sühnopfer nicht zu bringen; vgl. auch II 2b. Denn da nicht anzunehmen ist, daß ein Kollegium rechtskundiger Männer so etwas irrtümlich beschließt, so steht darauf die Ausrottung.

I 3b. שוֹמֵרֵת יוֹם: Lev 15²⁸ wird die Unreinheit der Frau über die eigentliche Menstruation hinaus auf sieben Tage festgesetzt. כְּנֶגְדַּי יוֹם: Pleonastischer Zusatz; „entsprechend dem Tage“, wie er in der Tora festgelegt ist. הַמּוֹצִיא מִרְשוּת וְכוּ: Das Lastentragen ist eine der 39 von

בתורה אבל המשתחוה פטור || הרי אלו חבין || שנאמר ונעלם דבר ||
דבר ולא כל-הגוף:

הורו בית-דין וידע אחד מהן שטעו ואמר להן טועין אתם || או שלא
היה מפלא של בית-דין שם || או שהיה אחד מהן גר או ממזר או נתין
או זקן שלא ראה-לו בנים || הרי אלו פטורין || שנאמר כאן עדה ונאמר
להלן עדה || מה עדה האמורה להלן כלם ראויין להוריה אף עדה האמורה
כאן כלם ראויין להוריה:

הורו בית-דין שווגין ועשו כל-הקהל שווגין מביאין פר || מזידין
ועשו שווגין מביאין כבשה או שעירה || שווגין ועשו מזידין הרי אלו
פטורין:

den Rabbinen am Sabbat verbotenen Tätigkeiten. Siehe darüber Beer, Schabbath, Tübingen 1908 (Mischna-Sammlung von Fiebig). Ebendort über die vier Bezirke S. 37. המשתחוה: Ex 34¹⁴ Sanh VII 6. שנאמר: Lev 413. Die Exegese preßt den Begriff דבר.

I 4a. ואמר להן טועין אתם, und trotz dieser Warnung wird die falsche Entscheidung gefällt. מפלא ist das anerkannt gesetzeskundigste Mitglied des Synedriums, aber wohl kaum der Vorsitzende. Denn das war stets der Hohepriester, Mat 263. 57 Apg 517ff. 232.4 Jos ant XIV 93—5, der keineswegs immer rabbinisches Ansehen genoß. Man denke etwa an die von Herodes und den Römern ohne Rücksicht auf Gesetzeskunde bestellten Hohenpriester. Synedrialmitglieder konnten nach Sanh IV 2 nur Vollblutjuden sein. Daher der Ausschluß des גר, ממזר und נתין. Über diese s. III 8. Trotzdem haben auch solche Männer im Synedrium gesessen. זקן שלא ראה-לו בנים: Kinderlosigkeit, zumal das Fehlen von

sich jedoch [vor Götterbildern] niederwirft, ist frei“, || so sind sie schuldig; || denn es heißt: „und etwas verborgen bleibt“, || [also] „etwas“, aber nicht das ganze [Gesetz].

4. Mangelhafte Zusammensetzung des Gerichts.

4 a Beschließt ein Gericht [etwas Unrichtiges], und einer von ihnen merkt, daß sie sich geirrt haben, und sagt zu ihnen: „Ihr begeht einen Irrtum!“, || oder das hervorragendste [Mitglied] des Gerichts war nicht dabei, || oder einer von ihnen war ein Proselyt, oder ein Bastard, oder ein Tempeldiener, oder ein Greis, der keine eigenen Söhne sah, || so sind sie frei. || Denn es heißt hier „Gemeinde“, und es heißt dort „Gemeinde“. || Wie die dort erwähnte Gemeinde lauter Leute [umfaßt], die berechtigt sind, eine Entscheidung zu fällen, so [umfaßt] auch die hier erwähnte Gemeinde lauter Leute, die berechtigt sind, eine Entscheidung zu fällen.

5. Das Sühnopfer nach unrichtigen Entscheidungen.

a. Die Opfernden und das Opfer.

4 b Beschließt ein Gericht [etwas] irrtümlich, und die ganze Volksgemeinde handelt irrtümlich danach, so bringen sie [gemeinsam] einen Jungstier dar. || [Beschließen jene] mutwillig [falsch], und [diese] handeln irrtümlich [danach], so bringen sie ein Schaf oder eine Ziege dar. || [Beschließen jene] irrtümlich, und [diese] handeln mutwillig [danach], so sind sie frei.

Söhnen, galt als ein Makel und eine Strafe Gottes. הָרִי אֱלוֹ פְּטוּרִין als Kollegium. Jeder Einzelne trägt aber, falls er nach dem irrigen Beschluß handelt, die Konsequenz als Privatperson. שְׁנֵאָמַר כָּאן: Lev 4¹³. וְנִאָּמַר לְהֵלֵךְ Num 35²⁴. Wie beim Totschläger, d. h. bei Strafprozessen nach Sanh IV 2 die Integrität aller Gerichtsmitglieder selbstverständliche Voraussetzung ist, so auch in jedem anderen Fall, wo die עֵדָה als entscheidende Instanz genannt wird.

I 4 b. מְבִיאִין פָּר: Als gesamte Volksgemeinde nach Lev 4^{13. 14}. מְוִידִין: Part. Hiphil von ווּד. S. I 3 a zu הָרִי אֱלוֹ פְּטוּרִין אוֹ שְׁעֵרָה. מְבִיאִין כֶּבֶשֶׂה אוֹ שְׁעֵרָה: Subjekt ist jeder Einzelne aus dem Volk, der in gutem Glauben handelte. Die Ziege nach Lev 4^{27. 28}; das Schaf nach Lev 4³². Auch Lev 5⁶ läßt zwischen beiden Tierarten beim Schuldopfer die Wahl. הָרִי אֱלוֹ פְּטוּרִין: Das Gericht ist frei, weil bei ihm die Ausführung nach dem Beschluß fehlt, das Volk, weil es mutwillig gegen besseres Wissen handelte.

הורו בית-דין ועשו כל-הקהל או רבן על-פיהם מביאין פר || ובעבודה זרה מביאין פר ושעיר דברי רבי מאיר || רבי יהודה אומר שנים עשר שבטים מביאין שנים עשר פרים || ובעבודה זרה מביאין שנים עשר פרים ושנים עשר שעירים || רבי שמעון אומר שלשה עשר פרים || ובעבודה זרה שלשה עשר פרים ושלשה עשר שעירים || פר ושעיר לכל-שבט || פר ושעיר לבית-דין :

הורו בית-דין ועשו שבעה שבטים או רבן על-פיהן מביאין פר || ובעבודה זרה מביאין פר ושעיר דברי רבי מאיר || רבי יהודה אומר שבעה שבטים שחטאו מביאין שבעה פרים || ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על-ידיהן פר || שאף אלו שלא חטאו מביאין על-ידי החוטאים || רבי שמעון אומר שמונה פרים || ובעבודה זרה שמונה פרים ושמונה שעירים || פר ושעיר לכל-שבט || פר ושעיר לבית-דין :

I 5a. רבן: Gemeint ist die Mehrheit nach der Zahl der Personen, weil sonst die besondere Behandlung der Mehrheit nach Stämmen im nächsten Abschnitt I 5b keinen Sinn hätte. פר ושעיר: Num 15²² ff. findet sich eine Parallelstelle zu Lev 4¹³ ff. mit dem Zusatz ושעיר. Diese Inkongruenz der beiden Stellen sucht man auszugleichen, indem die zweite mit ihrer weitergehenden Forderung auf das besonders schwere Vergehen der Verehrung heidnischer Götter bezogen wird. שנים עשר פרים: Rabbi Juda meint, jeder Stamm bilde eine besondere Gemeinde für sich. Diese Meinung schöpft er nach Obadja von Bartinoro aus II Chron 20⁵, wo von Josaphat gesagt wird, daß er in der als Stammesversammlung gedachten קהל יהודה וירושלם aufstand. Übrigens zeigt die Meinungsverschiedenheit der Autoritäten, wie sehr die ganze Materie als Theorie in der Luft schwebt. שלשה עשר פרים: Rabbi Simon geht am weitesten, indem er auch den Gerichtshof noch als eine besondere Gemeinde betrachtet.

I 5b. שבעה שבטים: Die sieben Stämme brauchen nicht die schon von I 5a behandelte absolute Majorität des Volkes zu bilden, wenn gerade die kleineren sich zusammenfinden. Von einer im öffentlichen Leben

b. Das Opfer des ganzen Volkes, speziell bei Götzendienst.

5 a „Beschließt ein Gericht [etwas Unrichtiges], und die ganze Volksgemeinde oder deren größter Teil handelt nach ihrer Weisung, so bringt man einen Jungstier dar. || Aber bei Götzendienst bringt man einen Jungstier und einen Ziegenbock dar;“ [das sind die] Worte des Rabbi Meïr. || Rabbi Juda sagt: „Die zwölf Stämme bringen zwölf Jungstiere dar; || aber bei Götzendienst bringen sie zwölf Jungstiere und zwölf Ziegenböcke dar.“ || Rabbi Simon sagt: „Dreizehn Jungstiere. || Aber bei Götzendienst dreizehn Jungstiere und dreizehn Ziegenböcke, || je einen Jungstier und Ziegenbock für jeden Stamm, || [und] einen Jungstier und einen Ziegenbock für das Gericht.“

c. Das Opfer eines Volksteiles, speziell bei Götzendienst.

5 b „Beschließt ein Gericht [etwas Unrichtiges], und sieben Stämme oder deren größter Teil handeln nach ihrer Weisung, so bringt man einen Jungstier dar. || Aber bei Götzendienst bringt man einen Jungstier und einen Ziegenbock dar;“ [das sind die] Worte des Rabbi Meïr. || Rabbi Juda sagt: „Die sieben Stämme, welche gesündigt haben, bringen sieben Jungstiere dar, || und die übrigen Stämme, welche nicht gesündigt haben, bringen [zusammen] für jene [außerdem noch] einen Jungstier dar; || denn auch die, welche nicht gesündigt haben, müssen [ein Opfer] darbringen für die Sünder.“ || Rabbi Simon sagt: „Acht Jungstiere. || Aber bei Götzendienst acht Jungstiere und acht Ziegenböcke; || je einen Jungstier und Ziegenbock für jeden Stamm, || [und] einen Jungstier und einen Ziegenbock für das Gericht.“

hervortretenden Stammeseinteilung kann natürlich überhaupt nicht mehr die Rede sein. Dem Mischnalehrer schwebt das in der Tora gezeichnete Idealbild des Volkes vor. Zu *או רבן* s. I 5 a. *מביאין פֶּר*: Rabbi Meïr will unter allen Umständen die sämtlichen Leute, welche nach dem Falschspruch des Gerichts handelten, als eine Einheit betrachtet wissen, für die man das vorgeschriebene Opfer darbringt. Damit steht er Rabbi Juda und Rabbi Simon gegenüber auf dem Boden der gesunden Vernunft. Diese beiden ergänzen ohne sichtbaren Grund den schuldigen Volksteil zum Volksganzen, der eine, indem er den unschuldigen Volksteil, der andere, indem er das Gericht auch noch opfern läßt. Nach den Lesarten im Jeruschalmi und bei Lowe, vgl. den textkritischen Anhang, scheint es, als ob für jeden schuldigen Stamm je ein Tier auch von den übrigen Stämmen dargebracht werden soll. Das

הורו בית-דין של אחד מן-השֹׁבֵטִים וַעֲשֵׂה אוֹתוֹ הַשֹּׁבֵט עַל-פִּיהֶם ||
 אוֹתוֹ הַשֹּׁבֵט הוּא תָּכִיב וְשָׂאָר כָּל-הַשֹּׁבֵטִים פְּטוּרִים דְּבַרִּי רַבִּי יְהוּדָה ||
 וְחֻקֵּי אֻמִּים אֵין חֻבִּין אֶלָּא עַל-הוֹרֵית בֵּית-דִּין הַגָּדוֹל בְּלָבָד ||
 שֶׁנֶּאֱמַר כָּל-עֵדוּת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְלֹא עֵדוּת אוֹתוֹ הַשֹּׁבֵט:

פָּרָק ב.

הוֹרָה כֹּהֵן מְשִׁיחַ לַעֲצֻמוֹ שׁוֹגֵג וַעֲשֵׂה שׁוֹגֵג מְבִיא פָּר || שׁוֹגֵג וַעֲשֵׂה
 מִזִּיד || מִזִּיד וַעֲשֵׂה שׁוֹגֵג פְּטוּר || שֶׁהוֹרֵית כֹּהֵן מְשִׁיחַ לַעֲצֻמוֹ כַּהוֹרֵית
 בֵּית-דִּין לַצָּבוּר:

הוֹרָה בִּפְנֵי עֲצֻמוֹ וַעֲשֵׂה בִּפְנֵי עֲצֻמוֹ מִתְּכַפֵּר לוֹ בִּפְנֵי עֲצֻמוֹ || הוֹרָה
 עִם-הַצָּבוּר וַעֲשֵׂה עִם-הַצָּבוּר מִתְּכַפֵּר לוֹ עִם-הַצָּבוּר:

dürfte kaum die wirkliche Meinung der Mishna sein. Zu „עַל-יָדֵי“ für“ s. Albrecht S. 25.

I 5c. מִן-הַשֹּׁבֵטִים: Die von Rabbi Juda herangezogenen Stammesgerichte sind reine Phantasiegebilde. אוֹתוֹ: Demonstrativpartikel אֶת mit Suffix; Albrecht, S. 53, § 30f. בֵּית-דִּין הַגָּדוֹל: Das Synedrium in Jerusalem; Schürer II⁴ S. 246. שֶׁנֶּאֱמַר: Lev 413.

II 1. כֹּהֵן מְשִׁיחַ: Lev 43; vgl. Ex 297. Ursprünglich wurde nur der König gesalbt. Nach dem Exil ging die Zeremonie auf den Hohenpriester über; Baentsch, S. 248 zu Ex 297. Über die Investitur des Hohenpriesters s. III 4a. לַעֲצֻמוֹ: D. h. trifft er gesetzliche Bestimmungen mit ausschließlicher Gültigkeit für sein Amt und seine Person; s. III 4b und 5. מְבִיא פָּר: Lev 43. פְּטוּר: Sobald der Hohepriester irgendwie gegen besseres Wissen handelt, ist er, wie jeder andere Israelit, der Ausrottung

6. Unrichtige Entscheidung eines einzelnen Stammesgerichts.

- 5 c „Beschließt das Gericht eines einzelnen Stammes [etwas Unrichtiges], und jener Stamm handelt nach ihrer Weisung, || so ist jener Stamm schuldig, und alle übrigen Stämme sind frei.“ [Das sind die] Worte des Rabbi Juda. || Aber [andere] Gelehrte sagen: „Man wird nur schuldig infolge einer [unrichtigen] Entscheidung des großen Gerichtshofes; || denn es heißt: ‚[wenn] die ganze Gemeinde Israels irrt‘, aber nicht die Gemeinde jenes [einzelnen] Stammes.“

B. Irrige religionsgesetzliche Entscheidungen eines Hohenpriesters.

Kap. II 1—2 a.

1. Entscheidungen des Hohenpriesters für seine Person.

- II 1 Beschließt ein gesalbter [Hoher]priester für seine eigene Person [etwas] irrtümlich und handelt [auch] irrtümlich danach, so bringt er einen Jungstier dar. || [Beschließt er] irrtümlich, handelt aber böswillig, || [oder beschließt er] böswillig, handelt aber irrtümlich, so ist er frei. || Denn die Entscheidung des gesalbten [Hohen]priesters für seine eigene Person ist wie die Entscheidung des Gerichts für die Gemeinde [zu beurteilen].

2. Mitwirkung des Hohenpriesters bei allgemeingültigen Entscheidungen.

- 2 a Beschließt er [etwas Unrichtiges] für sich allein und handelt für sich allein danach, wird für ihn allein Sühne geschafft. || Beschließt er [dagegen etwas Unrichtiges] mit der Gemeinde und handelt mit der Gemeinde danach, wird für ihn mit der Gemeinde zusammen Sühne geschafft.

verfallen und braucht daher das Opfer nicht darzubringen. Dabei liegt die zweite Möglichkeit, daß er den Entschluß böswillig faßt, dann aber doch irrtümlich danach handelt, schon an der Grenze des Denkbaren. Es handelt sich hier jedoch weniger um strenge juristische Konsequenz, als um eine prägnante Form des Ausdrucks, welche die Böswilligkeit unter allen Umständen ausschließen soll. לְצַבֹּר: Im AT kommt צָבֹר nur II Kön 10⁸ vor im Sinne von „Haufen (abgeschlagener Köpfe)“. Später ist es Terminus für „Gemeinde“.

II 2 a. Wirkt der Hohepriester bei Beschlüssen mit, die für die Allgemeinheit Geltung haben, so gilt er im Falle eines Irrtums als gewöhnliches Gemeindeglied.

אין בית-דין חִיבין עד-שִׁיּוּרוֹ לְבַטֵּל מִקְצַת וּלְקַיֵּם מִקְצַת || וְכֵן הַמְּשִׁיחַ ||
וְלֹא בְּעִבּוּדָה זָרָה עד-שִׁיּוּרוֹ לְבַטֵּל מִקְצַת וּלְקַיֵּם מִקְצַת:

אין חִיבין אֵלָא על-הַעֲלָם דְּבָר עִם-שִׁגְגַת הַמַּעֲשֶׂה || וְכֵן הַמְּשִׁיחַ || וְלֹא
בְּעִבּוּדָה זָרָה אֵלָא על-הַעֲלָם דְּבָר עִם-שִׁגְגַת הַמַּעֲשֶׂה:

אין חִיבין אֵלָא על-דְּבָר שְׁזָדוֹנוֹ כָּרַת וְשִׁגְגַתוֹ חֲטָאת || וְכֵן הַמְּשִׁיחַ ||
וְלֹא בְּעִבּוּדָה זָרָה אֵלָא על-דְּבָר שְׁזָדוֹנוֹ כָּרַת וְשִׁגְגַתוֹ חֲטָאת:

II 2b. אֵין: Alle Texte mit Ausnahme der Münchener Handschrift lesen שֶׁאֵין, als wenn das Folgende eine Begründung zu II 2a wäre, was offenbar unmöglich ist. Hier beginnt vielmehr ein Bruchstück von anderer Herkunft. חִיבין: Das Sühnopfer. Von der ganzen oder teilweisen Aufhebung eines Gesetzes handelte bereits I 3a b; von der besonderen Beurteilung des Götzendienstes I 5a b. Der Zusatz hier und in den beiden folgenden Abschnitten will sagen, daß Götzendienst abgesehen von dem besonderen Opfer sonst keine Ausnahme bildet.

II 3a. Nur solche Rechtsirrtümer werden vom Sühnopfer betroffen, die sich in Handlungen umsetzten. וְנַעֲלָם דְּבָר: Nach Lev 4¹³. Zur Form s. Albrecht, S. 73.

II 3b. כָּרַת: Ursprünglich Ausstoßung aus der Stammesgemeinschaft, wodurch der Betroffene vogelfrei wird, falls man ihn nicht sofort um-

C. Das Sühnopfer und das Schuldopfer. Kap. II 2b—7 c.

1. Voraussetzungen für das Sühnopfer des Gerichts und des Hohenpriesters.

a. Beschluß der teilweisen Aufhebung eines Gesetzes.

2 b Das Gericht ist nur dann [ein Sühnopfer] schuldig, wenn sie beschließen, [ein Gesetz] teilweise außer Übung zu setzen und teilweise bestehen zu lassen. || Dasselbe gilt auch für den gesalbten [Hohenpriester]. || Auch bei Götzendienst [werden sie ein Sühnopfer] erst dann [schuldig], wenn sie beschließen, [dieses Gesetz] teilweise außer Übung zu setzen und teilweise bestehen zu lassen.

b. Irrtum beim Beschluß und bei der daraus hervorgehenden Handlung.

3 a Sie sind [ein Sühnopfer] nur schuldig für das Übersehen eines [wesentlichen] Gesichtspunktes [bei der Beschlußfassung] in Verbindung mit der Irrtümlichkeit der Ausübung. || Dasselbe gilt auch für den gesalbten [Hohenpriester]. || Auch bei Götzendienst [sind sie ein Sühnopfer] nur [schuldig] für das Übersehen eines [wesentlichen] Gesichtspunktes [bei der Beschlußfassung] in Verbindung mit der Irrtümlichkeit der Ausübung.

c. Forderung der Ausrottung, bzw. des Sühnopfers in der Tora.

3 b Sie sind nur bei einer [solchen rechtswidrigen] Sache [ein Sühnopfer] schuldig, deren vorsätzliche Ausübung Ausrottung, und deren irrtümliche Ausübung ein Sühnopfer [nach der Tora zur Folge hat]. || Dasselbe gilt auch für den gesalbten [Hohenpriester]. || Auch bei Götzendienst [sind sie] nur bei einer [solchen rechtswidrigen] Sache [ein Sühnopfer schuldig], deren vorsätzliche Ausübung Ausrottung, und deren irrtümliche Ausübung ein Sühnopfer [nach der Tora zur Folge hat].

bringt. Nachdem das Volk seßhaft geworden und mit zunehmender Kultur wird daraus eine problematische Strafe, die nicht unbedingt mit der Todesstrafe zusammenfällt. Nach Strack, S. 56, Tod zwischen 20 und 50 Jahren (gewöhnlich ohne Hinterlassung von Nachkommen). Die 36 Fälle, wo Ausrottung eintritt, sind Ker I 1 aufgezählt. Bei versehentlicher Handlung tritt das Sühnopfer ein. Für den Götzendienst kämen hiernach nur in Frage „der, welcher von seinem Samen dem Molek gibt“, Lev 20², und der, „welcher sich Totengeistern zuwendet“, Lev 20⁶.

אין חֵבִין עַל-עֲשֵׂה וְעַל-לֹא תַעֲשֶׂה שְׁבִמְקֻדָּשׁ ॥ וְאִין מְבִיאִין אֲשָׁם תְּלוּי
 עַל-עֲשֵׂה וְעַל-לֹא תַעֲשֶׂה שְׁבִמְקֻדָּשׁ ॥ אֲבָל חֵבִין עַל-עֲשֵׂה וְעַל-לֹא תַעֲשֶׂה
 שְׁבִנְדָה ॥ וּמְבִיאִין אֲשָׁם תְּלוּי עַל-עֲשֵׂה וְעַל-לֹא תַעֲשֶׂה שְׁבִנְדָה ॥ אִיזו
 הִיא מִצְוֹת עֲשֵׂה שְׁבִנְדָה ॥ פְּרוּשׁ מִן-הַנִּדָּה ॥ וּמִצְוֹת לֹא תַעֲשֶׂה אֵל תִּבְא
 אֶל-הַנִּדָּה:

אִין חֵבִין עַל-שְׁמִיעַת-הַקּוֹל וְעַל-בְּטוּי שְׁפָתַיִם וְעַל-טְמֵאַת מְקֻדָּשׁ
 וּקְדָשׁוֹ ॥ וְהַנְּשִׂא כִּיּוֹצֵא בְּהֵן דְּבָרֵי רַבִּי יוֹסִי הַגָּלִילִי ॥ רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר
 הַנְּשִׂא חֵב בְּכֶלֶן חוּץ מִשְׁמִיעַת-קוֹל ॥ שֶׁהַמֶּלֶךְ לֹא דָן וְלֹא דָּנִין אוֹתוֹ ॥
 לֹא מַעֲיֵד וְלֹא מַעֲיָדִין אוֹתוֹ:

II 4; vgl. Schebu II 3 und 4. **אִין חֵבִין**: Ein gemeinsames Sühnopfer des Gerichts. **שְׁבִמְקֻדָּשׁ**: Für unbewußte rituelle Verunreinigung des Tempels, der hier symbolisch für alles Heilige und Reine steht (II 5 **מְקֻדָּשׁ וְקְדָשׁוֹ**: Lev 19³⁰ Num 19¹³), wird Lev 5^{2.3.5.6} ein **אֲשָׁם** Schuldopfer, und kein **חֲטָאת** Sühnopfer gefordert. Die Voraussetzung von II 3b ist also, obwohl Ker I 1 nach Lev 15³¹ Ausrottung festsetzt, nicht erfüllt. **אֲשָׁם תְּלוּי**: Wörtlich ein „aufgehängtes“, d. h. schwebendes Schuldopfer, welches der darzubringen hat, welcher im Ungewissen ist, ob er sich versündigt hat oder nicht. Dies wird konstruiert aus Lev 5^{17ff.}, indem man das **וְלֹא-יָדַע** faßt im Sinne von „und seiner Sache nicht sicher ist“, was natürlich nicht darin liegt. Will man die Sätze vom Zweifelopfer an dieser Stelle nicht, wie später II 7a, als Einschub ansehen, so muß man an den Fall denken, daß das Gericht eine Entscheidung gefällt hat, die nach einiger Zeit bezüglich ihrer Zulässigkeit der Majorität der Richter fraglich wird. **שְׁבִנְדָה**: Bei der Menstruierenden besteht die Verpflichtung zum Sühnopfer. Infolgedessen ist bei ihr das Gericht auch zum Zweifelopfer verpflichtet. Das Gesetz, mit der Menstruierenden keine geschlechtliche Gemeinschaft zu haben, wird in ein Gebot und in ein Verbot zerlegt, um das Verhalten des Mannes in jeder Beziehung zu bestimmen. Die positive Fassung verlangt, daß er von einer Frau, deren Blutung er beim Coitus erkennt, fortgehe; die negative Fassung gebietet ihm, zu einer Frau, deren Zustand er vorher kennt, überhaupt nicht einzugehen. Diese Zweiteilung bildet eine Analogie zu der allgemein bekannten beim

2. Befreiung des Gerichts vom Schuldopfer und vom Zweifelopfer.

II 4 Sie sind [ein Schuldopfer] nicht schuldig weder bei einem Gebot noch bei einem Verbot, welche sich auf das Heiligtum beziehen. || Sie bringen auch kein Zweifelopfer dar, weder bei einem Gebot, noch bei einem Verbot, welche sich auf das Heiligtum beziehen. || Wohl aber sind sie [ein Sühnopfer] schuldig bei einem Gebot und bei einem Verbot, welche sich auf die Menstruierende beziehen. || Und sie bringen ein Zweifelopfer dar sowohl bei einem Gebot, wie bei einem Verbot, welche sich auf die Menstruierende beziehen. || „Welches ist das Gebot bei der Menstruierenden?“ || „Sondere dich ab von der Menstruierenden“. || Und das Verbot ist: „Du sollst nicht zur Menstruierenden eingehen.“

3. Der Fürst und das Schuldopfer.

5 Sie sind [ein Schuldopfer] nicht schuldig wegen der Zeugenverwünschung und wegen des leichtfertigen Eides und wegen der Verunreinigung des Tempels und seiner Heiligtümer. || „Und der Fürst steht ihnen [darin] gleich;“ [das sind die] Worte Rabbi Joses, des Galiläers. || Rabbi Aqiba sagt: „Der Fürst ist bei allen [diesen Delikten das Opfer] schuldig, außer bei der Zeugenverwünschung; || denn der König richtet nicht, und man richtet ihn nicht; er braucht kein Zeugnis abzulegen, und man braucht seinetwegen kein Zeugnis abzulegen.“

Tempel: Das Gebot verweist denjenigen sofort aus dem Tempel, der dort unrein wird; auf Grund des Verbotes aber darf ein bereits Unreiner den Tempelbezirk gar nicht erst betreten.

II 5, vgl. II 7b, bringt auch die beiden anderen in Lev 5 behandelten Delikte zur Sprache. **על־שְׁמִיעַת קול**: Wörtlich „wegen des Anhörens einer Stimme“, das ist nach Lev 5¹ **קול אֱלֹהִים** „einer ausgesprochenen Verwünschung“. Gegen einen unbekannten Übeltäter sprach man einen Fluch aus, Jud 17² Prov 29²⁴. Wer den Fluch anhört und, wenn ihm der Verbrecher bekannt ist, diesen nicht anzeigt oder gegen ihn als Zeuge auftritt, macht sich mitschuldig. **ועל־בטוי שִׁפְתָּיִם**: Wörtlich „wegen eines Lippenversprechens“, d. i. wegen einer nicht ernst gemeinten oder leichtsinnigen Zusage, Lev 5⁴. Zu **טָמְאַת מִקְדָּשׁ וְקֹדֶשִׁי** s. II 4. **וְהַנָּשִׂיא**: Lev 4 unterscheidet, abgesehen von der Volksgemeinde, zwischen dem gesalbten [Hohen]priester, dem Fürsten und dem Privatmann. Diese Einteilung schwebt auch hier bei dem Inhalt von Lev 5 vor. Über den Begriff **נָשִׂיא** gleich **מֶלֶךְ** s. III 3b. **כִּי־וָצֵא בָהֶן**: Zum Ausdruck s. Albrecht S. 30 und Bacher I S. 75. Weil dem Fürsten in Lev 4 eine bevorzugte Stellung neben dem Hohenpriester, wenn auch in bescheidenem Maße, eingeräumt wird,

כָּל-הַמִּצְוֹת שֶׁבַתּוֹרָה שֶׁחִבֵּינָן עַל-יְדוּנָן כָּרַת וְעַל-שִׁגְגָתָן חֲטָאת ॥ הַיְחִיד
 מְבִיא כִבְשָׁה וְשַׁעֲרָה וְהַנָּשִׂיא שָׁעִיר ॥ וּמָשִׁיחַ וּבֵית-דִין מְבִיאִין פָּר ॥
 וּבַעֲבוּדָה זָרָה הַיְחִיד וְהַנָּשִׂיא וְהַמָּשִׁיחַ מְבִיאִין שַׁעֲרָה וּבֵית-דִין פָּר וְשַׁעֲרָה ॥
 פָּר לְעוֹלָה וְשַׁעֲרָה לְחֲטָאת:

אָשָׁם תְּלוּי הַיְחִיד וְהַנָּשִׂיא חִבֵּינָן וּמָשִׁיחַ וּבֵית-דִין פְּטוּרִין ॥ אָשָׁם וְדִי
 הַיְחִיד וְהַנָּשִׂיא וְהַמָּשִׁיחַ חִבֵּינָן וּבֵית-דִין פְּטוּרִין:

עַל-שְׂמִיעַת הַקּוֹל וְעַל-בִּטּוּי שְׂפָתַיִם וְעַל-טִמְאַת מִקְדָּשׁ וּקְדָשׁוֹ בֵּית-
 דִין פְּטוּרִין וְהַיְחִיד וְהַנָּשִׂיא וְהַמָּשִׁיחַ חִבֵּינָן ॥ אֵלָּא שְׂאִין כֹּהֵן גָּדוֹל חִיב
 עַל-טִמְאַת מִקְדָּשׁ וּקְדָשׁוֹ דְּבָרֵי רַבִּי שְׁמַעוֹן:

glaubt Rabbi Jose der Galiläer ihn beim Schuldopfer erst recht über den gemeinen Mann stellen zu dürfen. Rabbi Aqiba konzedierte dem weltlichen Machthaber in der Theokratie nur das Notwendigste. Vor dem Straf- oder Zivilgericht will auch er ihn nicht sehen; daher entbindet er ihn wenigstens von der Verpflichtung zur Zeugenaussage. Gänzlich aufgegeben ist dabei die ursprüngliche Fiktion des Traktates von einer הוֹרָה וְכוּ. שְׁהַמְלִיךְ וְכוּ. So wörtlich Sanh II 2.

II 6. Zum Anfang s. II 3b. כִּבְשָׁה וְשַׁעֲרָה: Nach Lev 428 und 32; vgl. I 4b. שָׁעִיר: Das Opfer des Fürsten unterscheidet sich von dem des gewöhnlichen Israeliten nur durch das Geschlecht des Opfertieres und die fehlende Möglichkeit, dies durch einen Schafbock zu ersetzen. פָּר: Für den Hohenpriester Lev 43; für das Gericht, welches hier das Gesamtvolk vertritt Lev 413. Das Gemeindeopfer bei Götzendienst Num 1522ff. war schon I 5a erwähnt; für den Einzelnen genügt eine Ziege, Num 1527. Der Unterschied des Standes kommt hier nicht in Betracht.

II 7a. Zu אָשָׁם תְּלוּי s. II 4. אָשָׁם וְדִי ist das gewöhnliche Schuldopfer, welches dargebracht werden muß, wenn an der Schuld kein Zweifel be-

4. Gegenstand des Sühnopfers.

II 6 Bei allen Toragesetzen, für deren mutwillige Übertretung man sich der Ausrottung, und für deren irrtümliche Übertretung man sich eines Sühnopfers schuldig macht, || bringt der einzelne [Laie] ein Lamm oder eine Ziege, und der Fürst einen Ziegenbock dar. || Aber ein gesalbter [Hohepriester] und das Gericht bringen einen Jungstier dar. || Bei Götzendienst jedoch bringt der einzelne [Laie] und der Fürst und der gesalbte [Hohepriester] eine Ziege, das Gericht aber einen Jungstier und einen Ziegenbock dar; || den Jungstier als Brandopfer und den Ziegenbock als Sühnopfer.

5. Das Schuldopfer bei zweifelhafter und bei gewisser Verfehlung.

7 a Zum Zweifelopfer sind der einzelne [Laie] und der Fürst verpflichtet; aber der gesalbte [Hohepriester] und das Gericht sind [davon] frei. || Zum Gewißheitsopfer sind der einzelne [Laie] und der Fürst und der gesalbte [Hohepriester] verpflichtet; aber das Gericht ist [davon] frei.

6. Die zum Schuldopfer Verpflichteten.

7 b Wegen der Zeugenverwünschung und wegen des leichtfertigen Eides und wegen der Verunreinigung des Tempels und seiner Heiligtümer ist das Gericht [vom Schuldopfer] frei; aber der einzelne [Laie] und der Fürst und der gesalbte [Hohepriester] sind dazu verpflichtet. || „Nur der Hohepriester ist nicht dazu verpflichtet im Falle der Verunreinigung des Tempels und seiner Heiligtümer;“ [das sind die] Worte des Rabbi Simon.

steht. Das Gericht ist von beiden frei, weil sowohl Lev 51, wie Lev 517 mit den Worten וְהַכֹּהֵן יִשְׁחַט ausdrücklich gesagt ist, daß das Opfer an der einzelnen Person hängt. Die Befreiung des Hohenpriesters vom Zweifelopfer ruht auf der oben mehrfach erwähnten Anschauung, daß für ihn dasselbe gelte, wie für das Gericht, II 2b—3b. Dieser Abschnitt schließt sich über II 6 hinweg an das Vorhergehende an. In der Befreiung des Gerichts vom Schuldopfer stimmt er mit II 4. 5. 7b überein und bringt bei den Einzelpersonen in apodiktischer Form, was an jenen Stellen strittig ist.

II 7b ist ausführlichere Dublette zu II 5. Rabbi Simon befreit den Hohenpriester vom Schuldopfer, welches je nach Vermögen dargebracht wird, weil er in diesem Falle das schwerere Sühnopfer für erforderlich hält. Hat doch der Hohepriester eine wichtige Amtspflicht verletzt, wodurch das Volksganze in Mitleidenschaft gezogen werden kann.

וְמָה הֵן מְבִיאִין || קֶרְבֵּן עוֹלָה וְיֹרֵד || רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר הַנָּשִׂיא מְבִיא
שְׁעִיר:

פֶּרֶק ג.

כֹּהֵן מְשִׁים שְׁחָטָא וְאַחֵר כֶּךָ עֵבֶר מִמְשִׁיחוֹתוֹ || וְכֵן נָשִׂיא שְׁחָטָא וְאַחֵר
כֶּךָ עֵבֶר מִגְדָּלְתוֹ || כֹּהֵן מְשִׁים מְבִיא פֶּר וְהַנָּשִׂיא מְבִיא שְׁעִיר:

כֹּהֵן מְשִׁים שְׁעֵבֶר מִמְשִׁיחוֹתוֹ וְאַחֵר כֶּךָ חֲטָא || וְכֵן הַנָּשִׂיא שְׁעֵבֶר
מִגְדָּלְתוֹ וְאַחֵר כֶּךָ חֲטָא || כֹּהֵן מְשִׁים מְבִיא פֶּר וְהַנָּשִׂיא כֹּהֲדִיט:

חֲטָאוּ עַד-שְׁלָא נִתְמַנּוּ וְאַחֵר כֶּךָ נִתְמַנּוּ הָרִי אֵלָיו כֹּהֲדִיט || רַבִּי שְׁמַעוֹן
אוֹמֵר אִם נוֹדַע לָהֶם עַד-שְׁלָא נִתְמַנּוּ חֲבִיבִין וּמִשְׁנֵתְמַנּוּ פְטוּרִין:

II 7c. קֶרְבֵּן עוֹלָה וְיֹרֵד: Wörtlich „ein aufsteigendes und absteigendes Opfer“. Nach Lev 57ff. richtet sich der Gegenstand des Schuldopfers nach der Vermögenslage des Darbringers. Das Gewöhnliche ist ein weibliches Stück Kleinvieh. Wer dieses nicht erschwingen kann, nimmt zwei Tauben oder gar ein Zehntel Epha Feinmehl. Doch findet diese erleichternde Vorschrift nach Rabbi Eliezer auf den stets wohlhabenden Fürsten keine Anwendung. Für ihn bleibt es bei Lev 423.

III 1. עֵבֶר מִמְשִׁחוֹתוֹ braucht nicht notwendig den völligen Amtsverlust zu bedeuten, da der Hohepriester wegen Unreinheit zeitweilig seine Funktionen an einen Stellvertreter abgeben mußte, Jom I 1. Das Aufhören der amtlichen Wirksamkeit entbindet nicht von den fälligen Opferverpflichtungen. Zum Opfer s. II 6.

7. Gegenstand des Schuldopfers.

I 7c „Und was bringen sie dar?“ || „Ein Opfer nach ihren Vermögensverhältnissen.“ || Rabbi Eliezer sagt: „Der Fürst bringt einen Ziegenbock dar.“

D. Wirkung der Amtsdauer beim Hohenpriester und Fürsten auf ihr Sühnopfer. Kap. III 1—3a.

1. Versündigung vor der Amtsniederlegung.

III 1 Hat ein gesalbter [Hoher]priester eine Sünde begangen, und danach tritt er von seinem Amte zurück, || und ebenso: Hat ein Fürst eine Sünde begangen und tritt danach von seiner Würde zurück, || so bringt der gesalbte [Hohe]priester einen Jungstier dar, und der Fürst bringt einen Ziegenbock dar.

2. Versündigung nach der Amtsniederlegung.

2 Tritt ein gesalbter [Hoher]priester von seinem Amt zurück und begeht danach eine Sünde; || und ebenso: Tritt der Fürst von seiner Würde zurück und begeht danach eine Sünde, || so bringt der gesalbte [Hohe]priester einen Jungstier dar, und der Fürst [opfert] wie ein Privatmann.

3. Versündigung vor der Einsetzung.

3a Sündigten sie, bevor sie eingesetzt wurden, und danach wurden sie eingesetzt, so [werden] sie wie ein Privatmann [angesehen]. || Rabbi Simon sagt: „Wenn ihnen [die Versündigung] zum Bewußtsein kam, bevor sie eingesetzt wurden, so sind sie schuldig; aber [wenn sie ihnen zum Bewußtsein kam,] nachdem sie eingesetzt wurden, so sind sie frei.“

III 2. Nur der Priester hat eine Art character indelebilis, der weltliche Fürst wird zum Privatmann. Titel und viele Rechte und Pflichten des amtierenden Hohenpriesters blieben dem nicht mehr im Amte befindlichen; III 4b; Schürer II³ S. 171f. Vgl. Hannas im Prozeß Jesu.

III 3a. Auf eine vor der Einsetzung begangene Versündigung bleibt die Amtsübernahme ohne Einfluß. Rabbi Simon läßt nicht die Handlung selbst, sondern den Moment der Erkenntnis für die Entstehung der Schuld maßgebend sein. שְׁחִיטָה, gr. ἰδωτης, wie oben I 1 u. ö. יָחִיד.

וְאִיזְהוּ הַנָּשִׂיא ॥ זֶה הַמֶּלֶךְ שֶׁנֶּאֱמַר וַעֲשֵׂה אֶחָת מִכָּל-מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ ॥
שָׂאִין עַל-גִּבּוֹר אֶלָּא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

וְאִיזְהוּ הַמָּשִׁיחַ ॥ זֶה הַמָּשׁוּחַ בְּשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלֹא הַמֶּרְבֶּה בְּגָדִים:

אִין בֵּין כֹּהֵן הַמָּשׁוּחַ בְּשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה לַמֶּרְבֶּה בְּגָדִים אֶלָּא פֶּר הַבָּא עַל-
כָּל-הַמִּצְוֹת ॥ וְאִין בֵּין כֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ לַכֹּהֵן שֶׁעֲבָר אֶלָּא פֶּר יוֹם הַכִּפּוּרִים
וַעֲשִׁירִית הָאִיפָה ॥ זֶה וְזֶה שׁוֹיִן בְּעִבּוּדַת יוֹם הַכִּפּוּרִים וּמִצְוִין עַל-הַבְּתוּלָה

III 3b, vgl. II 5. הַנָּשִׂיא: Allgemein der Vertreter der weltlichen Gewalt, im AT als Bezeichnung für die Stammesfürsten der Israeliten und, besonders bei Ezechiel, für die Könige von Juda. In der Mischna spielt der König nur eine imaginäre Rolle. Mit den Mitteln der Vergangenheit baut man sich eine innere Welt und lebt darin, unbekümmert um die Gegenwart, ein genügsames Leben. Das sind die Wurzeln der Kraft des Talmudjudentums. שֶׁנֶּאֱמַר: Lev 422 hat außer dem Wortlaut von Lev 413 und 27 den Zusatz אֱלֹהֶיךָ. Daraufhin glaubt der Mischnalehrer zu obiger, völlig willkürlichen Ergänzung berechtigt zu sein, denn jedes Wort der Tora muß seine bestimmte Bedeutung haben.

III 4a, vgl. II 1. הַמָּשׁוּחַ בְּשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה: Das erste heilige Salböl soll Bezalel Ex 3729 hergestellt haben nach dem Rezept von Ex 3022ff. Dort findet sich auch der Befehl Gottes an Mose, den Aaron und seine Söhne zu Priestern zu salben. Diese Priestersalbung scheint später in allgemeiner Übung gewesen zu sein. Jedenfalls aber war die Salbung des Hohenpriesters eine besonders feierliche Handlung, die den Beginn seiner Amtstätigkeit kennzeichnet. Vor der Salbung wurden ihm die vier hohenpriesterlichen Kleidungsstücke angelegt, das Schulterkleid, das Ephod, das Brustschild und die Tiara, Ex 28 Lev 8. Sir 456ff. Gewiß

E. Definition von „Fürst“ und „Gesalbter“. Kap. III 3b—4a.

1. Der Fürst.

III 3b „Wer ist denn der Fürst?“ || „Das ist der König; denn es heißt: ‚und übertritt eines von allen Geboten Jahwes, seines Gottes;‘ || [also ein Mann,] über dem niemand steht als Jahve, sein Gott.“

2. Der Gesalbte.

4a „Und wer ist der Gesalbte?“ || „Das ist der mit dem Salböl gesalbte [Hohepriester], und nicht der durch Anlegung der Amtskleider geweihte.“

F. Verschiedene Arten der Priester. Kap. III 4b—5.

1. Gesalbter und eingekleideter, diensttuender und abgetretener Hohepriester.

4b Zwischen dem mit dem Salböl gesalbten und dem durch Anlegung der Amtskleider geweihten [Hohen]priester besteht kein Unterschied, außer dem Jungstier, der dargebracht wird [als Sühnopfer] für alle Gebote. || Und zwischen dem diensttuenden und dem zurückgetretenen [Hohen]priester besteht kein Unterschied, außer dem Jungstier am Versöhnungstage und dem Ephazehntel. || Dieser und jener sind gleich [berechtigt] beim Dienst am Versöhnungstage; und sie fallen [beide] unter das Gebot [der Heirat mit] der Jungfrau, und unter das Verbot

ist in späterer Zeit die Salbung manchmal unterblieben, so daß allein mit der Investitur die Einsetzung sich vollzog. Dann heißt der Hohepriester **מִרְבֵּה בְּגָדִים** multiplicatus vestibus (Ugolini).

III 4b befreit auf Grund der vorigen Erklärung den nur investierten Hohenpriester vom vorgeschriebenen Sühnopfer; offenbar soll er es als Privatmann bringen, Lev 43. Die Unterscheidung ist mehr konsequent, als der Wirklichkeit entsprechend; sie kann nur in einem Phantasiegebilde vom Hohenpriestertum ihren Platz haben. Über das Verhältnis von diensttuendem und abgetretenem Hohenpriester s. III 2. **פֶּרֶ יוֹם הַכִּפּוּרִים**: Die Darbringung des Stieres am großen Versöhnungstage war die vornehmste Pflicht des im Amt stehenden Hohenpriesters; vgl. Traktat Joma. Außerdem hatte er täglich **עֶשְׂרִית הָאֵיפָה** das Zehntel Epha, nämlich Feinmehl, als Speisopfer selbst zu verbrennen, Lev 6^{13ff}. (Die Worte in Vers 13 **אֶת יוֹם הַמִּשָּׁח אֹתוֹ** „am Tage seiner Salbung“ sind Glosse). Nach Jos ant III 2⁵⁷ genügt es, wenn er die Kosten dafür trägt. **שָׁוִין בְּעֶבְדוֹת יוֹם הַכֹּ**: Bei

וְאִסּוּרִין עַל-הָאֵלֶּמֶנָה ॥ וְאִינָן מִטְמְאִין בְּקִרְבֵּיהֶן וְלֹא פּוֹרְעִין וְלֹא פּוֹרְמִין
וּמַחְזִירִין אֶת-הָרוּצָם:

כֹּהֵן גָּדוֹל פּוֹרֵם מִלְמַטָּה וְהַדְיוֹט מִלְמַעְלָה ॥ כֹּהֵן גָּדוֹל מְקַרֵּב אוֹיֵן
וְאִינוֹ אוֹכֵל וְהַדְיוֹט לֹא מְקַרֵּב וְלֹא אוֹכֵל:

כָּל-הַתְּדִיר מִחֲבֵרוֹ קוֹדֵם אֶת-חֲבֵרוֹ ॥ וְכָל-הַמִּקְדָּשׁ מִחֲבֵרוֹ קוֹדֵם אֶת-

den sonstigen Verrichtungen des Versöhnungstages, außer der Darbringung des Stieres; also etwa bei der Opferung des einen der beiden Böcke, Jom V4, kann der im Amte befindliche Hohepriester sich von einem früheren Amtsgenossen vertreten lassen. וּמִצְוֵין עַל-הַתּוֹלָה: Beide sind verpflichtet, nur mit einer Jungfrau die Ehe einzugehen, Lev 21^{13, 14}. Dasselbst auch das Verbot der Heirat mit der Witwe; der Verunreinigung an der Leiche der Verwandten, Vers 11; des Wachsenlassens der Haare und des Zerreißens der Kleider bei Trauer, Vers 10 und Lev 10^{6ff.}, beides ursprünglich kultische Handlungen, die dem Verkehr mit den Geistern, zumal der Verstorbenen, dienten. Die Amnestie des Totschlägers erfolgt nach Num 35²⁵; vgl. Makk II 6.

III 5 widerspricht dem Vorhergehenden nicht. Denn sobald es sich nicht um die Trauer wegen eines verstorbenen Verwandten handelt, zerreißt der Hohepriester sein Kleid allerdings bei gewissen Anlässen, wie Mat 26⁶⁵ zeigt. Daß er es nicht oben am Hals, sondern am unteren Saum tut, wird sich erklären durch den Amtssornat, den er über die gewöhnliche Kleidung überziehen muß. Zu וְהַדְיוֹט ergänzt Kodex München וְכֹהֵן הָרִי. Möglich wäre auch die einfache Deutung „aber der Privatmann“ in beiden Fällen. Nur müßte dann das לא מְקַרֵּב mit „darf nicht opfern lassen“ wiedergegeben werden. Daß dem Trauernden das Essen von Heiligem untersagt ist, ergibt sich aus Dtn 26¹⁴; vgl. auch Dan 10³. אוֹיֵן ist derjenige, dem Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder, Schwester oder Gattin gestorben sind, bis zum Abend des Beerdigungstages, der

[der Heirat mit] der Witwe. || Und sie dürfen sich nicht durch [die Leiche] ihre[r] Verwandten verunreinigen; und sie dürfen sich die Haare nicht wachsen lassen; und sie dürfen ihre Kleider nicht einreißen; und sie bewirken die Rückkehr des Totschlägers.

2. Hoherpriester und gewöhnlicher Priester in Trauer.

II 5 Der Hohepriester zerreißt [sein Kleid] unten; aber der gewöhnliche [Priester] zerreißt [es] oben. || Der Hohepriester darf als Leidtragender opfern, jedoch nicht [von dem Opfer] essen; aber der gewöhnliche [Priester] darf weder opfern noch essen.

G. Rangordnungen. Kap. III 6—8.

1. Häufigkeit und Heiligkeit bei Opfern.

6 Alles, was häufiger in Übung ist als anderes, geht dem anderen vor. || Und alles, was heiliger ist als anderes, geht dem anderen vor. ||

meistens mit dem Sterbetage zusammenfällt. Ein ausdrückliches Opferverbot findet sich für ihn in der Tora zwar nicht; doch ist es bei der großen rituellen Infektionsgefahr in der Nähe eines Leichnams wohl als Sitte allgemein beobachtet worden, wie denn nach Ber III 1a der Leidtragende sogar von der Beobachtung aller Gesetze dispensiert ist. Damit steht nicht in Einklang, was Lev 10 von Aaron erzählt wird, dem zwei Söhne starben, und der trotzdem den Bock opfert, aber nur von dem Opferfleisch nicht essen will, was die Billigung des Mose findet. Daraus wird in dieser Mischna für den Hohenpriester verallgemeinert.

III 6, vgl. Zeb X 1 und 2. **הַמִּדִּיר** ist das, was periodisch wiederkehrt, hier von Opfern gebraucht. Das tägliche Tamidopfer steht demnach an Heiligkeit über den Festopfern, und diese wieder über den gelegentlichen Opfern des Einzelnen. **חֵבֶר: אֶת־חֵבֶר** kann die persönliche Grundbedeutung völlig einbüßen. **מִקְדָּשׁ מִחֵבֶר**: Man unterscheidet **קֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים** „Hochheiliges“ und **קֹדֶשׁ קָלִים** „leichtes Heiliges“, d. h. solches, von geringer Heiligkeit. Zu ersterem gehört der Tempel samt allen kultischen Gegenständen, Sühnopfer, Schuldopfer und der Priesteranteil des Speisopfers, zu letzterem gehören Zehntabgaben, Gelübde und dergl. Es kann der Fall eintreten, daß nach II 6 sowohl der Hohepriester wie das die Gemeinde vertretende Gericht ein Sühnopfer zu bringen haben. Dann geht natürlich das des Hohenpriesters vor, weil erst nach seiner eigenen Entsühnung die Entsühnung der Allgemeinheit von ihm vor-

חִבְרוּ || פֶּר הַמָּשִׁים וּפֶר הָעֵדָה עוֹמְדִים || פֶּר הַמָּשִׁים קוֹדֵם לְפֶר הָעֵדָה
בְּכָל-מַעֲשֵׂיו:

הָאִישׁ קוֹדֵם לָאִשָּׁה לְהַחְיוֹת וּלְהַשִּׁיב אָבְדָה || וְהָאִשָּׁה קוֹדֶמֶת לָאִישׁ
לְכַסּוֹת וּלְהוֹצִיָאָה מִבֵּית הַשָּׂבִי || בְּזֶמֶן שֶׁשְׁנֵיהֶם עוֹמְדִים בְּקַלְקֵלָה הָאִישׁ
קוֹדֵם לָאִשָּׁה:

כֹּהֵן קוֹדֵם לְלוֹי לְוי לְיִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל לְמַמְזֵר וּמַמְזֵר לְנָתִין וְנָתִין לְגֵר
וְגֵר לְעֶבֶד מְשֻׁחָרֵר || אֵימָתִי || בְּזֶמֶן שֶׁבָּלָן שְׂוִין || אֲבָל אִם הָיָה מַמְזֵר
תִּלְמִיד חֹכֵם וְכֹהֵן גָּדוֹל עַם-הָאָרֶץ || מַמְזֵר תִּלְמִיד חֹכֵם קוֹדֵם לְכֹהֵן גָּדוֹל
עַם-הָאָרֶץ:

genommen werden kann. Diese Reihenfolge findet sich auch für den Versöhnungstag Lev 16¹⁷. בְּכָל-מַעֲשֵׂיו: D. h. das Opfer des Hohenpriesters muß erst ganz vollendet sein, ehe zum Gemeindeopfer geschritten wird.

III 7 zeugt für die völlige Inferiorität des Weibes. Sein Leben und Eigentum steht dem des Mannes nach; nur seine Keuschheit, die bei Nacktheit und zumal in der Gefangenschaft in Gefahr schwebt, wird besonders eingeschätzt. Allerdings dies auch nur, soweit der Mann dabei nicht irgendwelcher Verunglimpfung ausgesetzt ist. וּלְהַשִּׁיב אָבְדָה: Ein Gesetz, im Kollisionsfalle erst dem Manne und dann der Frau wieder zu ihrem Eigentum zu verhelfen, existiert in der Mischna sonst nicht. Ähnlich Lehrer und Vater Bmeß II 11.

III 8. מַמְזֵר ist der aus einer nach Lev 18^{6ff.} und Dtn 7³ verbotenen geschlechtlichen Verbindung entsprossene Mann. נָתִין: Nach Strack, S. 53 Nachkomme der Gibeoniten, Jos 9²⁷ וִיתָנִם, vgl. Es 2⁴³ 8²⁰.

Stehen der Jungstier des gesalbten [Hohenpriesters] und der Jungstier der Gemeinde [zum Opfer bereit] da, || so geht der Jungstier des gesalbten [Hohenpriesters] dem Jungstier der Gemeinde vor in allen Verrichtungen.

2. Mann und Frau.

II 7 Der Mann geht der Frau vor bei der Lebensrettung und bei der Rückgabe von Verlorenem. || Aber die Frau geht dem Manne vor beim Bekleiden und bei der Befreiung aus der Gefangenschaft. || Falls sie aber beide in Gefahr der Schändung schweben, geht der Mann [auch dann] der Frau vor.

3. Volksklassen.

8 Ein Priester geht einem Leviten vor, ein Levit einem Israeliten, ein Israelit einem Bastard, und ein Bastard einem Tempeldiener, und ein Tempeldiener einem Proselyten, und ein Proselyt einem freigelassenen Sklaven. || Wann? || Falls sie alle [in ihrer religionsgesetzlichen Bildung] gleich sind. || Wenn aber ein Bastard ein Gelehrter, und ein Hoherpriester ein Unwissender ist, so geht der gelehrte Bastard dem unwissenden Hohenpriester vor.

Eine Kaste niedrigster, noch unter den Leviten stehender Tempeldiener, in deren Adern viel unjüdisches Blut floß, wie die Namen vermuten lassen. Das Connubium mit ihnen verbieten Jeb II 4 und Qid IV 1. Noch stärker tritt der Rassengegensatz bei dem גֵּר, dem persönlich erst übergetretenen Proselyten, zutage. Vgl. I 4a und Schürer III^s S. 125. Und zu dessen Mangel gesellt sich bei dem עֶבֶר מִשְׁחָרַר noch der Makel früherer Knechtschaft. Über die Scheidewände dieser Volksklassen erhebt nur eins, die religiöse Gelehrsamkeit. Sie stellt den תַּלְמִיד הָקָם, den Gelehrten, mag er angehören, welcher Klasse er will, unbedingt über den Unwissenden, den עַם-הָאָרֶץ. Das war nicht nur die selbstbewußte Meinung der Mischnalehrer, sondern diese Überzeugung lebte im Volk. Sie hat nicht zum wenigsten durch ihre den Ehrgeiz anstachelnde Kraft den jüdischen Geist scharf erhalten bis auf diesen Tag.

Textkritischer Anhang.

Der Text dieser Ausgabe geht auf folgende Quellen zurück:

1. Abkürzung g: Der babylonische Talmud, übersetzt und erläutert von L. Goldschmidt, VII. Band, Berlin 1904.

2. Abkürzung J: Die Mischna der editio princeps des Jerusalemischen Talmud, Venedig 1523/4.

3. Abkürzung L: The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests. Edited by W. H. Lowe, Cambridge 1883. Abdruck des Codex Add. 470, 1 der Universitätsbibliothek in Cambridge.

4. Abkürzung M: Codex München Nr. 95 vom Jahre 1369 in der photolithographischen Reproduktion von H. L. Strack. 2. Hälfte, Leyden 1912.

5. Abkürzung P: Das hebräische Manuskript Nr. 1337 der Pariser Nationalbibliothek, enthaltend die drei Traktate Baba batra, Aboda zara und Horajot mit babylonischer Gemara. Es enthält keinerlei Hinweis auf den Schreiber, seine Zeit und seinen Wohnsitz; jedoch läßt der Charakter der Schrift, welcher dem der jetzt gebräuchlichen Quadrat-Druckschrift außerordentlich ähnlich ist, auf ziemlich späte Herstellung schließen. Die Handschrift zeugt von großer Sorgfalt.

Am Rande der großen Mischnaausgabe der Witwe und Gebrüder Romm, Band 4, Wilna 5669 (1909) finden sich unter dem Titel שנויי נוסחאות zahlreiche, wahrscheinlich aus Rabinovicz, Variae lectiones, abgedruckte Lesarten auch noch anderer Codices, denen Beachtung geschenkt wurde. Da aber über deren Zuverlässigkeit keine Kontrolle ausgeübt werden konnte, fanden sie in der folgenden Variantensammlung keine Aufnahme.

Obgleich demnach nur eine einzige Originalhandschrift für diesen Traktat zur Verfügung stand, wird bei der Eigenart der anderen Quellen der gebotene Text dennoch den an ihn zu stellenden Anforderungen sicher genügen.

Das Zeichen > heißt: fehlt, resp. fehlen in.

„ „ + „ : fügt hinzu.

נח' M: ^{1 2} מתכפר 2 a. כהורית; ebenso bei כהורית: gP: שהורית: Kap. II: 1. 2 b. בעבודה וזה Hinter מע' MP: ^{1 2} המעשה 3 a. אל' שיוורו M: עד שיוורו L > ab g: 'אלא על דבר || אין בית דין ח' g: ואין ח' MP: אין חיבין 3 b. אין חיבין gL: M: ² שבמקדש 4. אין חיבין + L davor. עד ש' על ד' g: ². עד שיוורו בדבר JL: וא' MP: איזו יים g: מביאין M > 'שבנדה אבל Die Worte 'שבנדה' על הנ' P: אל הנדה לא ת' P: אל תבא L: ⁵ לא מצ' P. M. > ומצות ואי זו M + Hinter שמועת ק' M: ש' קול g: שמיעת הקול חיב L: חיבין 5. Die gL: ² קול ילם L: בכלן יבה JL: עקיבא בהם g: M; > בהן והמשו' > ה: המצות 6. ולא P. am Anfang gL. > לא מעיד ולא מעדין אותו Die Worte M > מביא P > ה: 'היחיד יתו M: שגתן ינו M: ודונן M > שחיבין JP מביאין בית L: ובית נשיא מביא P: 'הנשיא או ש' P: ושעירה כשבה MP: כשבה ובית Hinter ומשיח MP: והמשיח נשיא MP: והנשיא יחיד MP: ² היחיד M >

Hinter || והמ' M: ומשיח || הנשיא והיחיד J: ¹היחיד והנשיא 7a. מביאין P + ²דין יחיד נשיא M: ²היחיד והנשיא והמשיח || יים M: ¹פטורין || פר ושעי' M + ¹ובית דין על שמיעת 7b. LM: ²פטורין || משיח || מה In P fehlt das וה || משיח || הקול ועל בטוי שפתים ועל טמאת והיחיד || יים M: פטורין || שמיע' בטוי וטמאת M: וטמאת statt ועל טמאת L, bis auf טמאת || יים M: פטורין || המשי' M: כהן גדול || יח' ונ' ומ' P: והנשיא והמשיח P + חב Hinter || כ' משיח P: והנשיא חייב על שמיעת הקול P + וקדשיו Hinter || חטאת || מה P: ומה 7c. || ה: הנשיא || ליעזר L: אלעזר || הן הן חייבי' M: הן מביאין P.

Kap. III: 1. ¹משיח P: משוח || ממשיחותו P: וכן נשיא || חתו P: ²כהן || ונש' M: ונש' MP: והנשיא || MP Hinter || חתו P: L: || י: ממשיחותו 2. פר L: שיער || ונש' MP: והנשיא || MP ונש' MP: והנשיא || MP > כהן || נש' MP: הנשיא || משיח מביא פר M + ¹חטא להם || ור' P: רבי || טות M: כהדיוט || הן M: אלו || ונתמנו M: ואחר כך נתמנו 3a. gM ואיזהו 3b. || יים g: פטורין || משנ' MP: ומשנתמנו || יים g: חבינ' || להן MP > ועשה אחת || מלך gP: המלך || נש' gM: הנשיא || אי זהו P: ואי זה הוא JL: איז' || ואי זה L: ואי זה הוא J: אי' MP: ואיזהו 4a. || משוח P am Anfang || M. > המשוח בשמן המשחה || gLM > זה || מש' M: המשיח || הכ' המ' JL: כהן המשוח 4b. בבג' gLP: בגדים || מר' MP: המרבה || לא gL: ולא שוין || מש' gL: המשמש || הכ' J: ²כהן || אין MP: ואין || משוח nur P: כ' משיח M (Gemeint sind die 8 Kleider des Hohenpriesters). P davor + כלים || ומשמשינ' בשמונה כלים || יים g: מטמאין || ואין MP: ונש' g: ואינן || יים g: ואסורין || את הרוצח || יים gL: פורמין || יים gL: פורעין || לא P: ולא || לק' M: הם gL: בקרוביהן || והדיוט || טן JL: מלמטה || רס L: פורם || אלא שכ' MP: ¹כהן 5. || את ohne J וההד' JLM: ²הדיוט || ולא gL: ואינו || לן JL: מלמעלה || וכהן הד' M: וההד' J P: את חברו || הוא + dahinter in P || את חברו in L verbessert aus 6. || יין JM: עומדים || עדה M: העדה || משיח M: ²המשיח || המוק' MP: המקודש || לח, בזמן || J > השבי || ציא g: ולהוציאה || האשה P: ואשה M: והאשה 7. לכל M: בכל LP לוי 8. || על הק' P: לקלקלה || יין JMP: עומדים || הן JP: ששניהם || וב' MP JP: וממור || קודם + dahinter P: ויש' LM: ישראל || קודם + dahinter P: ולוי || קודם + dahinter P: וגר || קודם + dahinter P: נת' J: ונתין || קודם + dahinter P: ממ' || P > היה || יים g: שוין || ששניהם gM: לם L: שכלן || קודם +

Verzeichnis der Abkürzungen und Umschriften.

1. Traktate der Mischna.

Mischna = M

1. Seder.

Ber	= Berakot
Pea	= Pea
Dam	= Dammai
Kil	= Kilajim
Schebi	= Schebiit
Ter	= Terumot
Maas I	= Maaserot
Maas II	= Maaser scheni
Chal	= Challa
Orl	= Orla
Bik	= Bikkurim

2. Seder.

Schab	= Schabbat
Erub	= Erubin
Pes	= Pesachim
Scheq	= Scheqalim
Jom	= Joma
Suk	= Sukka
Beß	= Beßa
R hasch	= Rosch haschana
Taan	= Taanit
Meg	= Megilla
M qat	= Moëd qatan
Chag	= Chagiga

3. Seder.

Jeb	= Jebamot
Ket	= Ketubot

Ned	= Nedarim
Naz	= Nazir
Git	= Gittin
Sot	= Soṭa
Qid	= Qidduschin

4. Seder.

B qam	= Baba qamma
B meß	= Baba meßia
B bat	= Baba batra
Sanh	= Sanhedrin
Makk	= Makkot
Schebu	= Schebuot
Edu	= Edujot
Ab zara	= Aboda zara
Ab	= Abot
Hor	= Horajot

5. Seder.

Zeb	= Zebachim
Men	= Menachot
Chul	= Chullin
Bek	= Bekorot
Ar	= Arakin
Tem	= Temura
Ker	= Keritot
Meil	= Meila
Tam	= Tamid
Midd	= Middot
Qin	= Qinnim

6. Seder.

Kel	= Kelim
Ohal	= Ohalot
Neg	= Negaim
Par	= Para
Teh	= Teharot
Miq	= Miqwaot

Nid	= Nidda
Maksch	= Makschirin
Zab	= Zabim
Teb j	= Tebul jom
Jad	= Jadajim
Uqß	= Uqßin

2. Bibel mit Apokryphen und Pseudepigraphen.

Gen	= Genesis
Ex	= Exodus
Lev	= Leviticus
Num	= Numeri
Dtn	= Deuteronomium
Jos	= Josua
Ri	= Richter
Sam	= Samuelis
Kön	= Könige
Chron	= Chronik
Es	= Esra
Neh	= Nehemia
Jes	= Jesaja
Jer	= Jeremia
Ez	= Ezechiel
Dan	= Daniel
Hos	= Hosea
Jo	= Joel
Am	= Amos
Ob	= Obadja
Jon	= Jona
Mi	= Micha
Nah	= Nahum
Hab	= Habakuk
Zeph	= Zephania
Hag	= Haggai
Sach	= Sacharja
Mal	= Maleachi
Ps	= Psalm
Prov	= Proverbien

Hi	= Hiob
HL	= Hohes Lied
Ru	= Ruth
Klagl	= Klagelieder
Qoh	= Qohelet
Est	= Esther
Jud	= Judith
W Sal	= Weisheit Salomos
Tob	= Tobit
Sir	= Sirach
Bar	= Baruch
Mak	= Makkabäer
St Est	= Stücke in Esther
Sus	= Susanna
Bl	= Bel zu Babel
Dr	= Drachen zu Babel
Ges	= Gesang der drei Männer im Feuerofen
As	= Gebet Asarjas
Man	= Gebet Manasses
Jub	= Jubiläen
Ps Sal	= Psalmen Salomos
Sib	= Sibyllinen
Hen	= Henoch
H Mos	= Himmelfahrt Mosis
IV Es	= IV Esra
Ap Bar	= Apokalypse Baruch
XII Patr	= Testamente der 12 Patriarchen
Od	= Oden Salomos

Mat	= Matthäus
Marc	= Marcus
Luc	= Lucas
Joh	= Johannes
Apğ	= Apostelgeschichte
Röm	= Römer
Kor	= Korinthier
Gal	= Galater
Phil	= Philipper
Eph	= Ephesier
Kol	= Kolosser
Thes	= Thessalonicher
Tim	= Timotheus
Tit	= Titus

Hebr	= Hebräer
Phm	= Philemon
Jak	= Jakobus
Petr	= Petrus
Ju	= Judas
Apc	= Apokalypse
Hebr Ev	= Hebräerevangelium
Prot Jak	= Protevangelium des Jakobus
Thom	= Evangelium des Thomas
Barn	= Barnabas
Did	= Didache
Herm	= Hermas

3. Anderes.

AT	= Altes Testament
NT	= Neues Testament
MT	= Massoretischer Text
Kt	= Ketib
Qr	= Qere
J	= Jahwist
E	= Elohist
D	= Deuteronomiker
P	= Priesterkodex
Talm	= Talmud
Talm j	= „ (jerusalemisch)
Talm b	= „ (babylonisch)
Gem	= Gemara
Tos	= Tosephta
Me	= Mekilta
Spha	= Siphra

Sphe	= Siphre
Pesi	= Pesiqta
TOnq	= Targum Onqelos
T Jon	= Targum Jonatan
T jer	= Targum jeruschalmi
Meg Taan	= Megillat Taanit
Sed ol	= Seder olam
Jos ant	= Josephus, antiquitates
Jos bell j	= „ bellum Judaicum
Jos Ap	= „ contra Apionem
LXX	= Septuaginta
G ^α	= „ Sinaiticus
G ^A	= „ Alexandrinus
G ^B	= „ Vaticanus
S	= „ Peschitto

4. Umschrift des hebräischen Alphabets.

א = —	ב = b	ג = g	ד = d	ה = h	ו = w (Kons.), u (Vokal)
ז = z	ח = ch	ט = t	י = j (Kons.), i (Vokal)	כ = k	
ל = l	מ = m	נ = n	ס = s	ע = ʿ	פ = p, nach Vokalen ph
צ = ẓ	ק = q	ר = r	ש = sch oder š	שׁ = f	ת = t.

Theda

25.75

ba. cl

11.65

2/c

111902

BM

111902

497

1912

v. 4

pt. 9-10

Mishnah

Die Mischna

DATE DUE	BORROWER'S NAME

Mishnah

Die Mischna...v. 4, pt. 9-10

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

